POLITIK PENAKLUKAN MINORITAS

POLITIK PENAKLUKAN MINORITAS

Membincang Kembali Agama, Negara dan Hak Minoritas

Diterbitkan oleh:
Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA)
Perum Depag/IAIN
Jl. Maulana Malik Ibrahim no.7 Tambak Aji
Ngaliyan Semarang 50185
Telp 081325773057, 08179541390
e-mail: elsa_smg@yahoo.co.id
website: www.situselsa.com

Editor: Tedi Kholiludin dan M. Najibur Rohman
Desain Sampul dan Isi: Sarung
Cetakan Pertama: Maret 2007

Pengantar Editor

Tali Cinta untuk Minoritas

KESADARAN sebagai bangsa yang plural sepertinya perlu digugah kembali dalam masyarakat kita. Di tahun-tahun sebelumnya, seonggok fenomena memperlihatkan "pembon-saian" atas basis demokrasi, yakni penghargaan terhadap perbedaan, justru semakin marak. Konflik atas dasar perbedaan sering menjadi tontonan yang sama sekali tak menyenangkan. Jika sejak awal bangsa kita telah memilih Pancasila sebagai asas dasar kehidupan bernegara, maka pluralitas merupakan penyangga yang mestinya dihargai, dilindungi, dan dilestarikan, baik secara etnis, agama maupun gender.

Dalam konteks semacam inilah peran negara perlu dimaksimalkan. Negara berkewajiban melindungi hak-hak dasar warga negaranya, salah satunya dalam berkeyakinan dan hak dalam ruang publik. Resiko kegagalan dalam melaksanakan kewajiban itu, maka negara akan dianggap gagal. Karenanya berbagai "pelecehan" yang selama ini belum terselesaikan, perlu dijadikan "PR" bagi negara ke depan. Misalnya saja bagaimana kebebasan beragama justru dikoyak atas klaim kebenaran kelompok yang menganggap diri mayoritas. Pengganyangan terhadap komunitas Ahmadiyah, komunitas Lia "Eden" Aminuddin, penangkapan Yusman Roy yang berseberangan

dengan *mainstream* menjadi bukti masih lemahnya negara dalam melindungi hak warga negaranya.

Di samping itu, negara justru ramai memproduksi aturan normatif yang bisa menghambat tugasnya dalam melindungi hak warganya. Beberapa aturan berbasis syari'at Islam di sejumlah daerah, pengaturan pendirian rumat ibadat berdasarkan SKB (Surat Keputusan Bersama) antara Menteri Agama dan Menteri dalam Negeri NO. 8 Tahun 2006 dan masih kokohnya pengakuan negara atas enam agama (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha dan Konghuchu) membuat tugas negara ke depan masih cukup berat dalam memberikan perlindungan itu.

Apa yang bisa dikontribusikan oleh agama khususnya Islam sebagai warga mayoritas? Buku ini memberikan jawabannya. Berisi hasil refleksi atas berbagai fenomena di tahun-tahun terakhir, kehadiran buku ini menjadi penting karena prediksi atas berbagai fenomena diskriminatif khususnya terhadap minoritas, baik agama, golongan dan etnis sepertinya masih akan berlanjut di tahun-tahun mendatang. Meskipun agama berpotensi dalam menghadirkan diskriminasi, namun agama juga bisa menjadi "aktor" dalam melawan diskriminasi. Karena agama dibangun bukan atas dasar kebencian, melainkan atas dasar cinta dan kasih sayang. Sehingga setiap umat beragama perlu mengimplementasikan cinta itu sebagai wujud "keintiman" dalam beribadah kepada Tuhan.

Ucapan terimakasih kami sampaikan kepada KH. Abdurrahman Wahid yang telah memberikan kata pengantarnya, Rumadi, Muqsith (Wahid Institute), Abdullah Ubaid, Ingwuri Handayani (Syir'ah), Harjanto Halim (Kopi Semawis), Komunitas Justisia, dan seluruh kontributor buku ini.

Semarang, 14 Februari 2007

Tedi Kholiludin dan M. Najibur Rohman

Negara, Ras dan Anatomi Diskriminasi

KH. Abdurrahman Wahid

DALAM PERJALANAN ke gedung TVRI saat subuh awal Februari 2003, penulis mendengar siaran sebuah radio swasta Jakarta yang menyiarkan dialog tentang masalah ras dan diskriminasi. Karena format siarannya dialog interaktif, maka dapat dimengerti jika para pendengar melalui telepon mengemukakan pendapat dan pertanyaan berbeda-beda mengenai kedua hal itu. Ada yang menunjuk kepada keterangan etnografis, yang menyatakan orang-orang di Asia Tenggara, Jepang, Korea, Tiongkok, Amerika Utara, Amerika Tengah, Amerika Selatan mempunyai penduduk asli dari ras Mongol (mongoloid). Karena itu narasumber pada dialog itu, menolak perbedaan antara kaum asli dan kaum turunan di Indonesia. Menurutnya kita semua berasal dari satu turunan dan tidak ada bedanya satu dari yang lain. Maka pembagian kelompok asli dan keturunan di negeri kita tidak dapat diterima dari sudut pemikirannya.

Pendengar lain juga memiliki pandangan yang sama, ada yang melihat dari segi sejarah atau historis, bahwa orang yang mempunyai asal-usul sangat berbeda secara bersama-sama mendirikan negara ini, dengan demikian dari masa itulah harus dihitung titik tolak eksistensi kita sebagai bangsa. Menurut

pendapat ini, kalau menggunakan ukuran tersebut kita tidak akan dapat membeda-bedakan warga negara Indonesia yang demikian besar jumlahnya. Dengan kata lain, pendapat ini juga menolak pembedaan para warga negara kita menjadi asli dan keturunan, karena hal itu tidak berasal dari kenyataan historis tentang pembentukan bangsa ini. Menurut pendapat ini, perbedaan seperti itu terlalu dipaksakan dan tidak sesuai dengan kenyataan empirik, ini berarti penolakan atas teori perbedaan tersebut.

Seorang pendengar, bahkan menolak bahwa ada diskriminasi golongan di negeri kita. Yang ada adalah diskriminasi perorangan atau diskriminasi oknum yang terjadi pada warga dengan ras yang berbedai. Penulis bertanya-tanya akan hal itu, bagaimana kita menjelaskan adanya semacam kuota yang terjadi di negeri kita, seperti orang keturunan Tionghoa hanya boleh mengisi 15% kursi mahasiswa baru disebuah Perguruan Tinggi Negeri? Juga, bagaimana menerangkan bahwa dalam seluruh jajaran TNI, hanya ada dua orang Perwira Tinggi dari ras “non pribumi”, yaitu Mayjen Purnawirawan TNI Iskandar Kami dan Brigjen Purnawirawan TNI Teddy Yusuf? Juga pertanyaan sebaliknya, soal adanya “ kuota halus” di kalangan masyarakat keturunan Tionghoa sendiri, mengenai sangat langkanya manager dari “orang-orang asli” dalam perusahaan-perusahaan besar milik mereka?

Ada juga pendengar yang menyebutkan, bahwa di masa lampau bendera Merah Putih berkibar diatas sejumlah kapal laut milik Indonesia, yang menandakan kebesaran angkatan laut kita pada masa itu. Dalam kenyataan, sebenarnya angkatan laut kita waktu itu adalah bagian dari angkatan laut Tiongkok. Jika dibandingkan dengan keadaan sekarang, seperti kekuatan angkatan laut Australia dan Kanada, yang menjadi bagian dari sebuah dominion angkatan laut dari angkatan perang Inggris

Raya (Great Britain). Jadi sebagai angkatan laut dominion, angkatan laut kita pada era tersebut adalah bagian dari sebuah angkatan laut Tiongkok. Kenyataan sejarah ini harus kita akui, jika kita ingin mendirikan/mengembangkan sebuah entitas yang besar dan jaya.

Sebelum masa ini para warga negara keturunan Tionghoa harus berganti nama menjadi nama "pribumi", tidak diperkenankan mendirikan sekolah-sekolah, tidak diperkenankan beragama Khonghucu dan tidak diperbolehkan membuat surat kabar atau majalah umum berbahasa Mandarin. Terlebih parah lagi adalah larangan beragama Khonghucu, yang didasarkan pada asumsi bahwa aliran tersebut adalah sebuah filsafat hidup bukannya agama. Sebagai akibat, kita memiliki pengusaha bermata sipit yang bernama Mochammad Harun Musa, padahal jelas sekali, dia bukan seorang Muslim atau pun bukan beragama Kristiani, melainkan ia "beragama" Budha dalam kartu identitasnya.

Dalam hal keyakinan ini, kita berhadapan dengan pihak-pihak pejabat pemerintah yang beranggapan, negara dapat menentukan mana agama dan mana yang bukan. Mereka sebenarnya memiliki motif lain, seperti dahulu sejumlah perwira BAKIN (Badan Koordinasi Intelejen Negara) yang beranggapan jika warga "keturunan Tionghoa" dilarang beragama Khonghucu, maka para warga negara itu akan masuk ke dalam agama "resmi" yang diizinkan mereka. Inilah bahaya atas penafsiran oleh negara, padahal sebenarnya yang menentukan sesuatu agama atau bukan, adalah pemeluknya sendiri. Karena itu, peranan negara sebaiknya dibatasi pada pemberian bantuan belaka. Karena hal itu pula lah penulis menyanggah niatan Kapolda Jawa Tengah, yang ingin menutup Pondok Pesantren Al-Mukmin di Ngruki, Solo. Biarkan masyarakat yang menolak peranannya dalam pembentukan sebuah negara Islam di negara ini!

Di sini harus jelas, mana yang menjadi batasan antara peranan negara dan peranan masyarakat dalam menyelenggarakan kehidupan beragama. Negara hanya bersifat membantu, justru masyarakat yang harus berperan menentukan hidup matinya agama tersebut di negeri ini. Di sinilah terletak arti firman Tuhan dalam kitab suci Al-Qur'an: "Tak ada paksaan dalam beragama, (karena) benar-benar telah jelas mana yang benar dan mana yang palsu"(*La ikhroha fi aldin qul tabayyana al-rusydu min al-ghayyi*)". Jelas dalam ayat itu, tidak ada peranan negara sama sekali melainkan yang ada hanyalah peranan masyarakat yang menentukan mana yang benar dan mana yang palsu. Jika kesemua agama itu bersikap saling menghormati, maka setiap agama berhak hidup di negeri ini, terlepas dari senang atau tidaknya pejabat pemerintahan.

Sangat jelas dari uraian di atas, bahwa diskriminasi memang ada di masa lampau, tetapi sekarang harus dikikis habis. Ini kalau kita ingin memiliki negara yang kuat dang bangsa yang besar. Perbedaan di antara kita, justru harus dianggap sebagai kekayaan bangsa. Berbeda, dalam pandangan Islam wajar terjadi dalam kehidupan bermasyarakat. Apalagi pada tingkat sebuah bangsa besar, seperti manusia Indonesia, Kitab suci Al-Qur'an menyebutkan: "Berpeganglah kalian kepada tali Tuhan dan secara keseluruhan jangan terpecah-pecah dan saling bertentangan" (*Wa'tashimu bi habli allah jami'an wa la tafarraqu*). Ayat kitab suci tersebut jelas membedakan perbedaan pendapat dengan pertentangan, yang memang nyata-nyata dilarang.

Penghargaan terhadap hari-hari besar agama apapun, harus kita hargai. Tentu, hadiah untuk penghargaan itu berupa peletakkan dasar-dasar perbedaan diantara kita, sambil menolak pertentangan dan keterpecah-belahan diantara komponen-komponen bangsa kita, jauh lebih berharga dari

pada hadiah materi. Apalagi, jika penerima hadiah itu berlimpah-limpah secara materi, sedangkan pemberi hadiah itu justru secara relatif lebih tidak berpunya. Memang mudah sekali mengatakan tidak boleh ada diskriminasi, tetapi justru upaya mengikis habis upaya itu memerlukan waktu, yang mungkin memerlukan masa bergenerasi dalam kehidupan kita sebagai bangsa. Memang selalu ada jarak waktu sangat panjang antara penetapan secara resmi dengan kenyataan empirik dalam kehidupan. Mudah dirumuskan, namun sulit dilaksanakan. **[e]**

Daftar Isi

BAGIAN I

AGAMA DI TENGAH PUSARAN KONFLIK

KARTUN, NABI DAN POLITIK HASRAT

A. Ibnu Thalhah

APRIL 2003, kartunis Denmark Cristoper Zieler mengirimkan karya-karya kartunnya tentang kebangkitan Yesus Kristus ke redaksi surat kabar Jyllands Posten. Namun, saat itu pemimpin redaksi Jyllands Posten menolak memuatnya. Jens Kiesr sang pemimpin redaksi berkomentar begini: "Saya tidak yakin gambar-gambar ini akan menyenangkan mereka (umat Kristiani). Bahkan kebalikannya saya yakin gambar ini akan memunculkan kemarahan mereka. Karena itu saya tidak akan menyebarkan gamba-gambar kartun ini." Jelas, alasan Jyllands Posten menolak memuat kartun tentang kebangkitan Yesus Kristus adalah khawatir mendapat protes keras dari pembacanya yang beragama kristen. Takut kehilangan pelanggan, pembeli, pengiklan dan mata rantai yang menghidupi media massa yang kapitalistik itu.

Singkat cerita, anehnya pada 30 September 2005 surat kabar terbesar di Denmark itu memuat dua belas kartun Nabi Muhammad saw yang kemudian menuai badai kemarahan muslim seluruh dunia. Pertanyaannya, mengapa Jyllands Posten memuat kartun Nabi Muhamad, figur suci sekaligus puncak sandaran spiritual muslim sedunia? jawabnya, hak kebebasan

berpendapat, ini yang pertama. Yang kedua, kira-kira begini, golongan umat yang satu ini bukan mayoritas pembacanya, mungkin paling banyak tidak lebih dari 5%. Sedikit sekali. Kalkulasinya kira-kira kalau yang 5 persen ini marah lalu menarik diri dari berlangganan, pengaruhnya tidak signifikan bagi keberlangsungan hidup media.

Alasan penolakan Jylands Posten memuat kartun Yesus tapi kemudian memuat kartun Nabi Muhammad saw mengungkap persoalan berikutnya: sisi gelap media massa Eropa yang selama ini oleh banyak kalangan dinilai memiliki standar ganda terhadap Islam, di satu sisi. Sisi yang lain, betapa kebebasan berpendapat telah menjadi "agama baru" dalam masyarakat – termasuk media massanya – yang sangat sekuler (terutama di negara-negara Skandinavia). Apa saja boleh dipublikasikan: Tuhan, malaikat, Nabi, bidadari, dst. Tak ada yang suci lagi, selain kebebasan itu sendiri!

Politik Hasrat

Dunia keberagamaan di era pascamodern menghadapi dua tantangan besar. Pertama, tantangan dari negara-bangsa (*nation-state*) berupa gelombang demokratisasi liberal ala Barat dan kedua, tantangan dari dunia ekonomi global yakni kapitalisme dan konsumerisme yang menyertainya. Di satu pihak ada semacam resistensi global terhadap peran agama sebagai sistem pengorganisasian negara dan bangsa sebagai akibat dari "terjebaknya" negara ke dalam sistem demokrasi liberal model Barat yang dipaksakan sebagai sistem politik tunggal global sebagaimana dibayangkan oleh Francis Fukuyama.

Di sisi lain, berbagai nilai, makna dan identitas yang ditawarkan oleh dunia kapitalisme dan konsumerisme global bersifat sangat detruktif terhadap, dekontruktif pada, dan kontradiktif dengan nilai, makna dan identitas yang ingin dipertahankan

oleh dunia keberagamaan.

Maraknya pro-kontra RUU Pornografi dan pornoaksi sekarang ini tidak kurang-kurangnya mengindikasikan betapa konflik ideologis dan kultural antara dunia keberagamaan yang mendukung, dan dunia konsumsi kapitalisme ke depan semakin menajam dan mematikan.

Nah, salah satu tantangan kapitalisme bagi dunia keberagamaan adalah perangkap – meminjam istilah psikoanalisisnya Freud – "skizofrenia", yakni gerakan pembebasan diri dari berbagai aturan masyarakat, negara, tradisi dan agama dengan segala ajaran, simbol dan nilai-nilai sucinya. Kapitalisme melahirkan semacam "politik hasrat", yakni politik menghancurkan segala bentuk penekanan dan model normalitas dalam masyarakat. Bagi dunia keberagamaan, politik hasrat kapitalisme akan mencairkan setiap bentuk mistifikasi kekuasaan dan simbol-simbol agama. Konsisten dengan hukum liberalisme ini, tak terkecuali Nabi pun - figur suci sekaligus sandaran puncak spiritualisme dunia keberagamaan - tak bisa luput dari sasaran de-mistifikasi oleh media massa Barat yang memang hidup dalam masyarakat yang mendewakan demokrasi liberal.

Kapitalime justru "menikmati" pertentangan. Apakah umat suatu agama tertentu keberatan atau tidak dan apakah yang lain membolehkan atau tidak. Karena kapitalisme menerima segala bentuk kontadiksi, selama kontradiksi tersebut tidak menggangu arus produksi dan konsumsi.

Dalam kasus Jylands Posten, Nabi Muhammad saw sebagai simbol kesucian sekaligus puncak sandaran spiritualitas muslim telah "dicuri" oleh kapitalisme media yang kemudian "diramu" secara kontradiktif sedemikian rupa, sehingga simbol spiritulitas itu memakna baru: kepongahan dan kekerasan. Tentu saja hasilnya adalah gambar kartun yang sangat tidak lucu! Namun,

terhadap hal-hal yang tidak lucu sekalipun, seorang muslim juga tidak perlu main bakar-bakaran.

Karena, konon menurut sosiolog Benedict Anderson (1990), secara historis, aspek pertentangan dalam tradisi penciptaan kartun itu tidak semata mengikuti naluri manusia untuk mengkritik, melainkan lebih menekankan fakta bahwa masyarakat telah memasuki era komunikasi modern yang tidak memberi tempat bagi unjuk kekuatan dan kekerasan. Jadi, tersenyumlah dengan cerdas, persis seperti senyum Muhammad! **[e]**

FPI, RADIKALISME DAN PATRONASE

Tedi Kholiludin

SELASA 23/5 2006, sekitar 50 massa dari Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indoesia (MMI), Forum Umat Islam (FUI), Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), pergi berbondong-bondong menuju Gedung PKK Kabupaten Purwakarta. Asep Hamdani komandan barikade tersebut yang juga ketua FPI Cabang Purwakarta, menginstruksikan barisan tersebut untuk segera memaksa masuk dalam gedung tersebut.

Dalam gedung tersebut, ternyata sedang dilangsungkan Dialog Lintas Etnis dan Agama yang bertema “Merajut Cinta yang Terserak, Merangkai Silaturahim, Menuju Purwakarta Wibawa Karta Raharja”. Hadir sebagai pembicara, Habib Hasan Syueb, Benny Susetyo, perwakilan agama Islam, Katolik, Kristen, Hindu dan Konghucu. Sementara sebaga keynote speakernya adalah KH Abdurrahman Wahid alias Gus Dur. Rupanya FPI dan gabungan ormas tersebut sedang berusaha membubarkan forum itu. Apalagi setelah mereka tahu bahwa salah satu pembicara pada forum itu adalah Gus Dur, yang selama ini dianggap telah menebar kebencian pada Islam.

Penyerbuan FPI itu terang saja memantik reaksi dari para pendukung Gus Dur. Keesokan harinya, para tokoh agama,

akademisi dan aktivis prodemokrasi yang tergabung dalam Aliansi Masyarakat Anti-Kekerasan menggelar konferensi pers bertema “Melawan Preman Berjubah” di kantor The Wahid Institute. Mereka mengutuk tindakan anarkhisme yang dilakukan oleh FPI dan menuntut agar organ tersebut segera dibubarkan karena terbukti sering membuat ulah dengan merusak tempat-tempat umum.

Dilihat dari sisi kemunculannya, kelahiran organisasi masyarakat seperti halnya FPI, MMI, HTI, Laskar Jihad sebenarnya bisa dikatakan sebagai fenomena yang sangat baru. Kelompok-kelompok tersebut lahir dan mengemuka seiring dengan terbukanya angin kebebasan pasca reformasi. Meskipun demikian, embrio gerakan tersebut sudah ada pada masa orde baru.

Radikalisme FPI

Apa yang melatarbelakangi kehadiran gerakan-gerakan keagamaan ini tentu saja adalah akumulasi dari kompleksitas masalah yang dikandungnya. Menurut Rumadi (2003) paling tidak ada empat alasan yang kemudian menghasilkan kecenderungan gerakan keagamaan ini.

Pertama, kekecewaan terhadap sistem demokrasi yang dinilai sekuler, yaitu ketika agama tidak diberi tempat di dalam negara. Dalam sistem ini ada keyakinan bahwa agama adalah urusan privat yang tidak boleh disentu oleh siapapun, sementara negara adalah konsumsi publik. Ajaran demokrasi yang menempatkan suara rakyat adalah suara Tuhan (*vox populi vox dei*) dianggap telah mensubordinasi Tuhan.

Oleh karena itu, gerakan radikalisme agama biasanya mengambil bentuk pada perjuangan mendirikan negara Islam, negara teokrasi atau teo-demokrasi. Hanya saja, ada satu fenomena yang cukup menggelikan ketika kita melihat gebrakan

dari kelompok ini. Meskipun mereka kecewa terhadap sistem demokrasi, tetapi seringkali mereka menjadikan momentum demokrasi itu sebagai jalan untuk memperjuangkan aspirasi (politik)nya.

Beberapa gerakan yang di dasari atas semangat ini antara lain adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang berupaya untuk menjadikan Indonesia sebagai negara agama. Selain itu bisa disebutkan di sini Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPPSI) Sulawesi Selatan yang juga memiliki visi yang kurang lebih sama dengan HTI.

Kedua, ketidakadilan politik. Radikalisme agama juga bisa muncul sebagai ekspresi perlawanan terhadap sistem politik yang menindas dan tidak adil. Suatu kelompok yang terus menerus ditindas dan diperlakukan tidak adil, maka akan muncul solidaritas internal serta militansi untuk tetap *survive*. Radikalisme jenis ini biasanya mengambil bentuk pada oposisi atas nama agama terhadap pemerintah.

Ketiga, ketidakadilan tata hubungan antarbangsa yang makin didominasi imperialisme Amerika Serikat. Radikalisme ini biasanya hadir sebagai reaksi atas ketidakberdayaan negara ketika menghadapi tekanan kekuatan asing. Beberapa kelompok bisa dikategorikan masuk dalam kelompok ini antara lain, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) pimpinan Ustadz Abu Bakar Ba’asyir.

Keempat, kekecewaan terhadap kebobrokan sistem sosial yang disebabkan oleh ketidakberdayaan negara untuk mengatur kehidupan masyarakat secara religius. Dalam konteks Islam, radikalisme agama jenis ini biasanya mengambil bentuk pada islamisasi sistem sosial dan masyarakat dengan melakukan kontrol yang ketat terhadap aktifitas sosial yang dianggap maksiat, melanggar agama.

Kelompok yang masuk dalam ketegori ini adalah Front

Pembela Islam (FPI) pimpinan Habib Rizieq Shihab. Komunitas inilah yang terus melakukan kontrol terhadap berbagai bentuk premanisme dan kemaksiatan. Bahkan mereka tidak segan-segan melakukan perusakan terhadap tempat-tempat maksiat, pelacuran, perjudian dan sebagainya.

FPI dan Patronase

Radikalisme yang seringkali ditonjolkan oleh FPI sebetulnya tidak menjadi kecenderungan umum gerakan fundamentalisme Islam. Satu contoh adalah kampanye syari'at Islam yang seringkali dilakukan oleh HTI. Sampai saat ini, HTI adalah organ masyarakat yang paling getol mengkampanyekan syari'at Islam. Namun, kampanye yang mereka lakukan selalu menyiratkan satu sosok organisasi yang simpatik dan tidak mau terjebak pada sikap serta tindakan anarkhi.

Masa HTI, sejauh pengamatan saya, memang cukup kooperatif dengan pihak manapun dan mampu mengendalikan emosi. Karenanya, jarang sekali kita temukan ada kerusuhan saat HTI melakukan aksi. Sikap santun dalam menyampaikan ide dan gagasan inilah yang patut dicontoh oleh organisasi manapun, termasuk negara dan aparaturnya.

Sikap lain yang juga patut dicontoh adalah kemauan untuk berdialog dalam setiap forum diskusi. Dalam beberapa kali kesempatan saya sering terlibat dialog dengan teman-teman dari HTI, tanpa adanya penghakiman. Ini tentu menjadi *presedence* baik yang patut dibanggakan di saat iklim dialog tidak juga kondusif. Salah satu contoh yang bisa digambarkan sikap moderat HTI adalah reaksinya terhadap pemikiran yang dikembangkan kelompok Jaringan Islam Liberal (JIL). HTI menganggap bahwa pemikiran kelompok JIL sekular dan tidak membawa suara Islam. Walaupun demikian, tidak berarti bahwa kelompok JIL ini *murtad,* atau keluar dari Islam. HTI

memandang bahwa status hukum mereka tetaplah Islam, hanya pemikirannya saja yang menyimpang.

Sayangnya, model dialog yang diusung oleh HTI tidak diikuti oleh FPI. Bahkan dalam kasus Purwakarta, gelombang masa yang digerakan oleh FPI semakin menambah citra negatif umat Islam sebagai kelompok yang sangat dekat dengan kekerasan. Meskipun sebenarnya ini bisa cukup dipahami karena karakteristik yang sudah melekat dengan kelompok ini adalah sikapnya yang radikal dan tak mau kompromi.

Dalam beberapa kasus, FPI telah membuktikan sikapnya tersebut. Razia-razia yang seringkali mereka lakukan di bar, café dan diskotik relatif tidak mendapat perlawanan dari pihak terkait. Namun, di Purwakarta, FPI mendapat reaksi yang cukup sengit dari masa pendukung Gus Dur. FPI merasa Gus Dur telah melecehkan al-Qur'an dan umat Islam. Mereka sendir merasa tersentil karena dianggap sebagai preman berjubah.

Sejak dahulu, Gus Dur memang dikenal sebagai tokoh yang cukup kritis terhadap fenomena radikalisme, termasuk apa yang dilakukan oleh FPI. Bahkan tidak jarang, Gus Dur mengeluarkan kata-kata yang bagi sebagian orang sangat provokatif. Disitulah kemudian muncul reaksi yang tidak seimbang dari FPI. Dikatakan tidak seimbang, karena FPI membalas pernyataan dengan kekerasan. Logikanya, FPI bisa menepis anggapan Gus Dur bahwa mereka adalah kelompok preman agamis.

Inilah yang kemudian memunculkan dua gelombang masa yang saling berseberangan. Patronase yang cukup kuat dihembuskan kelompok Gus Dur, menyebabkan kekuatan masa kelompok ini tidak kalah kuat dan garangnya disbanding FPI. Fenomena paling mutakhir dalam pergulatan dunia Islam Indonesia ini menunjukan satu sikap ketidakdewasaan dalam beragama.

Sejatinya, agama bisa difungsikan sebagai agen kritisisme dan transformasi sosial. Agama bisa dijadikan sebagai alat untuk mengkritisi setiap prilaku yang tidak adil. Namun, umat Islam di Indonesia, bertindak mirip sebagai polisi swasta. Sikap inilah yang kemudian memunculkan kesan bahwa umat Islam terjebak pada sikap-sikap yang kurang simpatik. Kasus tersebut sejatinya bisa direfleksikan, bahwa agama telah kehilangan fungsi kritis dan transformatifnya. **[e]**

MENGEMBALIKAN KESADARAN ISLAMFOBIA

Ahmad Khoirul Umam

BELAKANGAN INI, jubah republik tampak semakin kotor akibat perilaku nakal sejumlah orang yang mengaku-ngaku ulama sekaligus tukang intimidasi, mengaku ustad tapi mengajarkan kekerasan, mengaku penganut Islam *rahmatan lil alamin* tapi menebarkan ketakutan bagi masyarakatnya. Sikap dan tata cara mereka dikhawatirkan banyak kalangan akan menjadi petaka bagi kerukunan umat beragama di bumi nusantara ini. Fakta atas meluasnya tradisi kekerasan —fisik maupun psikis— yang berbasis agama di Indonesia belakangan ini merupakan wajah lebam dari pudarnya aspek kemanusiaan serta moralitas keagamaan universal.

Menguatnya transformasi fundamentalisme Islam *ala* Timur Tengah ke Indonesia yang terjadi pada dekade terakhir ini disinyalir telah mampu menampilkan raut wajah Islam yang "*sangar*" dan menakutkan dalam khazanah religio-politik bangsa ini. Dalam sejumlah literatur, John L Esposito (1997) menyebutkan bahwa gerakan radikalisme, revivalisme atau fundamentalisme Islam pada dasarnya memiliki tafsiran epistemologi dan target sama, yakni mewujudkan romantisme kejayaan syariat Islam masa lalu.

Terminologi radikalisme ini terasa kian banal di kalangan publik untuk merujuk pada gerakan Islam politik yang berkonotasi negatif laiknya ekstrem, militan, nontoleran, serta anti-"liberalisme". Yang kemudian oleh Oliver Roy (1994), sayap radikal ini didefinisikan sebagai "*the activist groups who see in Islam as much a political ideology as a religion*".

Meminjam istilahnya Eric Fromm (2000), radikalisme yang selanjutnya memunculkan titik kulminasi terparah berupa terorisme umumnya dilatarbelakangi oleh menguatnya aspek ketidakadilan dan hegemoni kekuasaan (*power hegemony*). Untuk merespon semua itu, gerakan radikalisme muncul ini tidak semata-mata sebagai "politik perhatian" (meminjam istilah Paul Stange) atau sekadar untuk meramaikan wacana, tapi lebih pada istilah Prof. Sartono, "gerakan protes" (*protest movement*) atas keangkuhan rezim. Namun gerakan ini menjadi semakin tidak karuan ketika paradigma keagamaan yang digunakan cenderung kaku dan membebek pada romantisisme masa lalu yang mencoba untuk dipaksakan dalam konteks kekinian meskipun pada dasar memiliki situasi sosial yang jauh berbeda.

Singkat kata, dominasi kekuasaan barat yang acapkali kurang adil dan proporsional, serta hegemoni wacana yang terjadi selama ini tak ayal menjadi penyebab utama menguatnya arus radikalisme di Indonesia. Sayangnya, tidak sedikit dari mereka yang lebih memilih jalan yang responsif dengan tampilan wajah ketegasan yang dibumbui dengan aroma "kekerasan" yang begitu menyengat. Kelompok yang mengaku diri sebagai "penjaga orisinalitas Islam" ini juga acapkali memunculkan wacana-wacana problematik (*problematic dis-course*) yang dikemas secara rapi dalam ragam strategi dakwahnya guna menstimulasi timbulnya situasi "fobia" dalam ruang kesadaran umat, yang berimplikasi pada terciptanya aqidah yang dipaksakan serta "diatur-atur". Demikian pula dengan cara pandang mereka yang terkesan "*gebyah uyah*" terhadap nilai-nilai progresifitas peradaban Barat. Akibat "halusinasi konyol" yang diciptakannya sendiri, kebanyakan kaum radikal ini memandang bahwa segala sesuatu yang berbau "barat" sebagai racun mematikan, sehingga harus dimasukkan ke dalam "tong sampah" peradaban tanpa sudi melakukan proses verifikasi dan pemilah-milahan terlebih dahulu.

Masyarakat tampak sengaja digiring menuju "sangkar ketakutan" akan adanya ancaman-ancaman Barat yang belum tentu terbukti adanya, untuk selanjutnya umat dibawa dalam "kobaran dendam" yang terus membara akibat sejarah kelam konflik antar agama. Hal ini tentu akan mengoptimalkan respon frontal masyarakat terhadap paham atau kepercayaan yang terlanjur dianggap sebagai musuh.

Mereka inilah pengidap "islamfobia" yang tak jarang melahirkan para "pahlawan kesiangan", yang dalam pendekatan dakwahnya cenderung bersikap kurang santun, *sembrono* dan tidak menampilkan wajah Islam yang damai. Walhasil para "muslimfobia" ini banyak yang bermetamorfosa menjadi mesin-mesin perang yang selalu memikirkan "kemenangan palsu", dan senantiasa berusaha menjotos setiap gagasan baru yang mereka lihat dengan menggunakan kerangka optik dan ukuran subjektifitas yang cenderung mengedepankan klaim kebenaran sepihak, yang pada gilirannya akan menghasilkan lukisan buram tentang "keangkuhan narsistik" dalam kehidupan beragama.

Radikalisme dan Prospek Demokrasi

Sepanjang hanya pada tataran pemikiran, sayap radika-lisme memang bukanlah ancaman bagi perkembangan derajat demokrasi bangsa. Namun ketika radikalisme wacana ini sudah menjurus pada aksi kekerasan (baik fisik maupun psikis) maka tepat kiranya bagi kita untuk cepat-cepat menyadarkannya.

Sebab, seperti ditengarai Syafi'i Maarif, bahwa strategi perjuangan yang menyertakan aspek kekerasan di dalamnya hanya akan membuahkan satu kepastian berupa kegagalan. Terlebih daripada itu, sejarah dunia mencatat bahwa kekerasan memiliki kaitan yang runyam dalam upaya mewujudkan tatanan demokrasi bangsa.

Pada dasarnya, demokrasi dapat dikatakan solid bilamana melampaui tiga lapis perubahan mendasar. Pertama, adanya kultur kebebasan yang akan menjadi landasan gerak dalam mengekspresikan ide-ide teologi demokratis. Kedua, efektifnya kultur kelembagaan pemerintahan. Sebab jika pemerintah tidak mampu berjalan secara efektif, kebebasan itu justru akan menghancurkan tatanan demokrasi yang ada. Ketiga, munculnya kultur dominan di kalangan umat Islam yang mendukung gerakan pro-demokrasi. Dalam tiga fase menuju demokrasi ini, tidak tersedia sedikitpun ruang bagi praktik-praktik kekerasan untuk turut mewarnai proses tersebut. Karena pada dasarnya, kekerasan adalah "anak haram" demokrasi.

Saat ini, lebih jauh lagi, kelompok radikal ini telah menyusup dalam barisan gerakan politik untuk mengincar pucuk kekuasaan guna merealisasikan kekuasaan baru sesuai dengan angan-angan utopis mereka. Mereka terlanjur terbenam dalam asumsi spekulatif bahwa kekuasaan merupakan satu-satunya alat untuk mengubah dunia. Bahkan dalam derajat tertentu, posisi kelompok radikal dalam peta perpolitikan nasional justru terkesan menantang kekuasaan. Tantangan ini memang relatif wajar dan dapat dipahami mengingat sistem politik-pemerintahan saat ini memang nyata-nyata *mlempem* alias mandul, tidak mampu menghasilkan perubahan signifikan di berbagai bidang. Namun keragaman pandangan ini berbeda tatkala aliasi politik representasi kalangan Islam radikal ini

acapkali memperalat dan menyeret-nyeret agama dengan menjadikan simbol dan teks-teks parsial agama sebagai pengabsah tindakan mereka.

Fatalnya, dengan bermodalkan artifak kekuasaan dan nomenklatur keagamaan yang mereka interpretasikan dengan perspektif yang parsial, mereka acapkali melakukan aksi-aksi nekat yang notabene sulit dibenarkan oleh nalar kemanusiaan dan moralitas keagamaan kita. Cara-cara *ngawur* ini seakan sengaja dilakukan untuk menunjukkan pada publik bahwa mereka mampu membangun kekuasaan tandingan yang dilegitimasi oleh "ajaran agama". Karenanya, masyarakat musti diperingatkan akan bahayanya kelompok ini, yang jika dibiarkan berkembang justru akan menjadi rayap-rayap yang menggerogoti dan menghancurkan tatanan agama dan sistem "masyarakat Pancasila" yang *bhineka tunggal ika*. Tampaknya pelajaran dari sejarah pisahnya India dan Pakistan cukup mampu membuka mata kita untuk mewaspadai gerakan fanatisme-primordial macam ini.

Untuk itu, menjadi momentum yang tepat kiranya jika kita kembali pada ajaran fundamental agama yang sesungguhnya. Jauh-jauh hari Hans Kung menegaskan prinsipnya bahwa "*no peace among the nation without peace among the religion, no peace among religions without dialogue between religions, no dialogue between religions without investigating the foundation of the religions*". Karena itu, mengingat pentingnya upaya merujuk pada pondasi awal ajaran agama, maka tidak sepatutnya bagi kita semua untuk mengaku-ngaku paling benar untuk selanjutnya melakukan dan menyuarakan sesuatu yang merugikan sesama yang didasarkan pada pemahaman sempit atas substansi ajaran agama yang telah pahami secara spekulatif.

Satu hal yang pasti, bahwa agama apapun selalu mengajarkan kepada umatnya untuk hidup secara damai,

santun dan menghormati sesama. Mohammad SAW yang santun dan penuh cinta kasih sempat hidup di bawah penindasan kelompok non-muslim Quraisy yang hegemonik. Dalam situasi demikian, Mohammad seakan hendak mengajarkan kepada umatnya untuk mampu bersikap sabar, serius dalam memperjuangkan agenda-agenda jangka panjang, dan pantang menyerah dalam berjuang di kala cercaan dan hinaan datang menerpa.

Dan ujung dari perjuangan itu berbuah manis pada kejayaan Islam yang *rahmatan lil'alamin.* Setiap pelecehan dan makian disambutnya dengan pembuktian-pembuktian atas agungnya cinta kasih dan kobaran spirit perubahan yang termaktub dalam inti ajaran Islam. Tentu demikian pula yang dicontohkan oleh "Mahaguru" lain sekaliber Yesus, Sidharta Gautama, Lao Tzse, Mahatma Gandhi, atau bahkan "Tong Sam Chong" sekalipun. Karena itu menjadi penting bagi umat Islam Indonesia saat ini untuk bersama-sama membebaskan diri perangkap virus "Islamfobia" yang salah kaprah dan menyesatkan, menuju ranah kesadaran beragama yang bersandarkan pada ajaran Islam yang damai, toleran, progresif dan transformatif. **[e]**

AGAMA DAN RESOLUSI KONFLIK

Irvan Musthofa

ADEGAN KEKERASAN, nampaknya terus menerus disuguhkan kehadapan mata kita. Apalagi adegan tersebut seringkali dicarikan legitimasi dengan mengatasnamakan agama. Di daerah Lombok, Nusa Tenggara Barat, jamaah salafiyah diserang oleh kelompok masyarakat dengan mengatasnamakan agama. tragedi ini menambah panjang deretan konflik bernuansa agama di negara kita.

Sebenarnya konflik adalah bagian integral dari perkembangan agama-agama. dalam Islam konflik yang berlangsung baik saat nabi Muhammad masih hidup maupun sesudahnya memiliki dimensi yang sangat luas baik dari segi ekonomi, politik, maupun sosial. tak jarang konflik ini berujung pada sikap anarki. Tradisi penggulingan kekuasaan dengan cara pembunuhan merupakan salah satu ekses ditimbulkan dari konflik yang cukup lama berlangsung.

Dalam bidang politik misalnya, pergantian kepemimpinan pasca Nabi selalu diwarnai dengan terbunuhnya kholifah. Kholifah Umar, Usman dan Ali, ketiganya merupakan bagian dari lembar hitam sejarah konflik umat Islam. fenomena ini memunculkan pertanya penting, kenapa agama disatu sisi

menjadi faktor pemersatu tetapi disisi lain agama menjadi faktor pemicu tumbuhnya pelbagai konflik.

Sumber Konflik

Konflik kalau kita cermati bukan barang baru dalam masyarakat. Konflik sejatinya menurut Ibnu Khaldun (2004;73) konflik harus dipahami sebagai sesuatu yang tidak berdiri sendiri. Ini artinya bahwa Konflik lahir dari interaksi antarindividu maupun kelompok dalam berbagai bentuk aktivitas sosial, ekonomi, politik dan budaya.

Dalam sejarah dunia, kebangkitan agama yang di Barat populer dengan istilah NRMs (*new religious movement)*-telah berbaur dengan semangat pencarian dan pengukuhan identitas etnis dan suku yang kemudian berkaitan dengan perebutan kekuasaan politik. fanatisme dan ekslusivisme adalah salah satu ciri dari gerakan entnoreligius. Secara garis besar, antagonisme yang berkembang diseputar agama terjadi pada dua tingkatan: *Pertama,* ketegangan yang berkembang dikalangan umat suatu agama. *Kedua,* ketegangan yang terjadi antar umat beragama.

Banyak orang beranggapan bahwa akar ketegangan bersumber dari lingkungan teologis atau beda pandang memahami norma-norma agama. Kekerasan brutal lebih sering terjadi di tempat-tempat religius. Lihat saja di Sarajevo, di mana hampir semua tradisi Islam, Kristen ortodoks dan Katolik bisa hidup, konflik dapat ditemukan dengan mudah. Juga di Mesir serta beberapa daerah Aljazair yang didera berbagai konflik dengan kekerasan para fundamentalis. Atau negara tetangga kita di Quaiapo, bagian kota Manila-Filipina merupakan daerah yang begitu kental dengan tradisi devosi kepada *Black Jesus,* merupakan daerah yang paling menderita karena kekerasan. Revolusi Prancis yang dijalankan dengan satu konsep baru tentang religiusitas, justru amat kejam.

Hal ini semakin membuktikan bahwa konlik agama

bukanlah sepenuhnya mengandung faktor-faktor dari "luar" tetapi seringkali dari "dalam" lingkup agama. Meski ada faktor eksternal yang menjadi pendorong timbulnya konflik, tetapi kita harus jujur mengakui bahwa ada komunitas yang sering memakai jubah agama untuk menutupi tindak kekerasan.

Dalam sebuah paper singkat yang bertajuk "The Roots of Muslim Rage" Bernard Lewis mengatakan bahwa Muhammad tidak hanya berperan sebagai nabi dan guru, seperti halnya para pendiri agama lainnya. Lebih dari itu Muhammad juga seorang pemegang kebijakan (*the head of a polity*) dalam komunitas, seorang hakim dan juga tentara. (Lewis, 1990: 49). Makanya, Lewis menambahkan *if the fighters in the war of Islam, the holy war "in the path of God", are fighting for God, it follows that their opponents are fighting against God.*

Keyakinan inilah yang disadari atau tidak kerapkali memberikan dorongan teologis bagi terciptanya satu keterkung-kungan sikap yang pada akhirnya menciptakan satu kreasi sosial yang intoleran.

Tujuan Agama

Sebenarnya tujuan agama adalah menciptakan integrasi atau kesatuan sosial dengan cara mengendalikan kualitas-kualitas provokatif dalam diri manusia seperti dengki dan cemburu bahkan mengalahkan sifat kasar dan bangga diri. Agama hadir di tengah kehidupan umat manusia bukan untuk mengubah adat istiadat setempat, karena adat istiadat merupakan suatu aspek sosial yang tidak terelakan di mana masyarakat berada.

Elan vital agama inilah yang sebenarnya bisa menjelaskan bagaimana pola kekerasan itu terjadi dalam masyarakat. Maraknya gerakan radikalisme atau kemunculan kelompok-kelompok yang "dituduh" teroris, dalam salah satu perspektif

dapat dijelaskan sebagai respon atas kegagalan modernisme, liberalisme dan demokrasi bahkan dapat menjelaskan berbagai krisis masyarakat modern.

Bila modernisme dan demokrasi ternyata tidak tidak mampu menghilangkan berbagai bentuk konflik, termasuk kemunculannya dalam bentuk yang paling primitive, seperti konlik antar suku atau konflik berbasis identitas etnis lainnya. Realistiskah bila kita berambisi untuk mengakhiri konflik atau bahkan mengutuk konflik? Bagaimana kita menjelaskan berbagai tragedi kemanusiaan yang terjadi di area konflik? Bagaimana kita bisa melangkah menuju kehidupan masyarakat yang lebih beradab.

Dengan kata lain, untuk memberikan resolusi bagi konflik yang berbasis agama, maka jawabannya adalah kembalikan kepada makna terdalam dari agama itu sendiri. Jika memang ada asumsi bahwa agama adalah penyebab munculnya berbagai tindak kekerasan, maka menafsirkan kembali doktrin agama menjadi satu keniscayaan. Proses ini tentu saja harus dibarengi dengan pemahaman bahwa teks keagamaan sebenarnya dapat dilihat sebagai produk sejarah, karenanya tidak terlepas dari hukum-hukum sejarah.

Oleh karena itu, rantai dendam dan lingkaran kekerasan (*spiral of violence*) tak akan pernah bisa diputus total jika nilai-nilai universal yang terkandung dalam agama-agama dan dijadikan dasar bagi etika global tersebut tak tertubuhkan di aras praktis. Peran agamawan dan para pemuka masyarakat dalam memasyarakatkan nilai-nilai universal itu sangat besar. Itulah mengapa kaum agamawan dituntut untuk tak meniupkan prasangka-prasangka buruk kepada umatnya atas umat lain (*the others*) dengan pernyataan-pernyataan ”resmi” yang tidak mendidik dan bisa membakar sentimen keagamaan. **[e]**

ANTARA KEMERDEKAAN DAN KETERBUKAAN BERAGAMA

Wiwit Rizka Fatkhurrahman

DALAM BULAN (AGUSTUS) 2006, umat Islam memperingati dua peristiwa penting. Sebuah refleksi akbar dalam dimensi kebangsaan dan dimensi keagamaan, yakni peringatan kemerdekaan 17 Agustus 1945 dan Isra' Mi'raj Nabi Muhammad SAW yang diperingati tepat pada tanggal 21 Agustus 2006. Dua peristiwa itu menyiratkan makna penting yang bisa kita ambil sebagai cermin diri dan bangsa.

Pesan *pertama*, kemerdekaan. Makna sebuah kemerdekaan bagi bangsa yang telah melangkah selama 61 tahun ini sangatlah luas. Kali pertama kita memahami kemerdekaan, secara normatif-historis kita menghendaki bangsa ini terbebas dari belenggu penjajah yang mengeruk kekayaan dan 'mengobok-obok' bangsa ini. Lambat laun, orientasi ini mengalami metamorphosis menjadi satu bentuk harapan besar dan cita-cita menuju terciptanya masyarakat yang mandiri, terlepas dari pengaruh bangsa lain, dan harapan meningkatnya taraf hidup masyarakat agar terbebas dari belenggu kemiskinan dan kebodohan.

Pesan *kedua*, ajaran keterbukaan (inklusivisme) yang terkandung dalam pearingatan Isra Mi'raj. Paling tidak ada dua

hal yang mendukung asumsi ini. *Pertama*, pelaksanaan Isra Mi'raj ini adalah upaya untuk mencapai spiritualitas tertinggi. Dalam spiritualitas, yang ditekankan adalah aspek ketenangan batin. Oleh sebab itu, gambaran ketenangan batin seperti yang dimiliki oleh para sufi, lazimnya punya apresiasi tinggi terhadap inklusivitas. *Kedua*, dalam perjalanan Isra Mi'raj, Nabi yang ditemani oleh malaikat Jibril sebagai *guide,* singgah di salah satu masjid yang kita kenal sebagai Masjid al-Aqsa'.

Kita tahu, bahwa masjid ini adalah warisan sejarah umat Yahudi dan Nasrani. ini artinya, bahwa kedatangan Nabi (baca: Islam) bukan menjadi ancaman atau bahkan sebagai benturan dengan kebudayaan lain (*clash of civilization*). Justru dari pertemuan ini, otomatis menjadi titik temu tiga kebudayaan yang selama ini bersanding beku (Yahudi, Kristen, dan Islam). Jelasnya, nilai inklusiv yang dibawa ini kemudian membuahkan sebuh adagium terkenal, bahwa Islam datang adalah sebagai agama *rahmatan lil 'alamin.*

Sebatas Seremonial

Jika kita mencermati secara mendalam, bahwa selama ini, kita selalu memisahkan makna beberapa peristiwa penting di negara kita. Acapkali peristiwa bersejarah seperti Sumpah Pemuda, Kebangkitan Nasional, dan Peringatan 17 Agustus 1945, hanyalah berjalan pada tingkat seremonial semata. Tak pernah sedikitpun kita menggali bagaimana makna terdalam dari beberapa peristiwa tersebut.

Hal yang sama juga terjadi pada model penghayatan keberagamaan kita. Setiap kali ada peristiwa penting dalam kesejarahan agama-agama (Islam, misalnya), selalu tidak memiliki imbas pada laku dan revolusi nalar kita dari kungkungan sejarah. Akhirnya, yang terjadi berbagai peringatan keagamaan, seperti Maulud Nabi, 1 Syawal, dan juga Peringatan

27 Rajab (Isra' Mi'raj) hanya mementingkan sentimen penganutnya untuk menjalankan rutinitas itu setiap kali diperingati, alias tanpa nilai aplikatif yang nyata.

Penghayatan yang dangkal terhadap setiap momen kebangsaan dan keberagamaan tersebut, pada akhirnya menjadikan bangsa kita tetap pada titik nol. Dalam bahasa lain, penulis ingin menegaskan bahwa bangsa kita masih terhimpit berbagai problem yang krusial seperti kemiskinan, kebodohan dan penindasan. Sementara di tempat lain, kita masih saja menjumpai kerumitan problem fundamentalisme-radikalisme yang diakibatkan oleh pemahaman atas teks, doktrin, atau konsili yang rigid-formalism. Inilah problem mendasar yang diakibatkan oleh pemahaman yang belum tentas terhadap peringatan Kemerdekaan 17 Agustus dan Isra' Mi'raj yang belum selesai.

Kemerdekaan bangsa kita, ternyata masih dipahami sebagai keterbebasan dari belenggu penjajah. Kita tidak juga beranjak dari mimpi yang 'mengasyikkan' itu, sehingga problem kontemporer bangsa seperti persoalan pendidikan mahal, kemiskinan, masih tetap saja bertengger pada angka yang memprihatinkan.

Sekadar untuk mencontohkan, ada satu peristiwa menarik yang tergambar di media elektronik kita. Dalam sebuah acara siang di salah satu televisi swasta, (Jum'at, 18 Agustus 06), diceritakan gambaran bangsa Indonesia yang sesungguhnya. Kemerdekaan yang telah menginjak usia 61 tahun, bangsa Indonesia masih menyisakan problem kemanusiaan yang cukup pelik. Syarif Hidayatullah, seorang anak SD yang telah berjuang menghidupi diri dan keluarganya. Berbekal dentingan dawai sederhana miliknya, Syarif mampu memberikan 20-40 ribu rupiah setiap harinya untuk mencukupi kebutuhan pokok keluarganya. Belum lagi dari kerja ngamennya, mimpi Syarif

untuk berjuang menggapai pendidikan yang lebih tinggi masih jauh dari tujuan.

Inilah yang memberikan inspirasi bagi Eko Prasetyo yang menulis sebuah buku yang cukup provokatif "Orang Miskin Dilarang Sekolah". Sekolah sebagai lembaga pendidikan (seolah-olah) hanya diperuntukkan orang-orang kaya. Hal ini dikarenakan orang kaya mampu menyediakan uang puluhan hingga ratusan juta rupiah untuk mendanai pendidikan anak-anaknya. Sedangkan orang miskin, alih-alih untuk sekolah, untuk makan saja susah. Inikah makna kemerdekaan kita yang sejatinya?

Syarif adalah satu contoh di antara anak-anak Indonesia yang telah menunjukkan pada kita bahwa di pojok-pojok tanah air ini masih tersisa orang-orang yang berjuang melawan keganasan hidup. Adakah atau berapakah orang yang peduli atas keadaan demikian? Tentu anda telah mengetahui jawabannya. Sementara itu, di tempat lain, ada sekelompok orang yang tengah menikmati harta dengan tindakan gelap dan tidak sah (*illicit or illegal activities*), alias korupsi.

Di ranah berbeda, kungkungan nalar keagamaan yang dogmatis, kaku dan otoritatif masih saja menghinggapi keberagamaan di bangsa kita. Lihat saja, bagaimana keprihatinan kita atas kondisi manipulasi agama yang merambat ke wilayah politik, sehingga agama dijual demi kepentingan politik oleh partai-partai yang berbasis agama. belum lagi jika kita melihat fenomena keagamaan yang lain, yakni ketidak-berkutikan tangan agama (baca: fiqh, misalnya) ketika menghadapi problem-problem kemanusiaan kontemporer. Bagaimana mungkin kita bisa mengakui kefektifan agama menghadapi berbagai macam persoalan yang melilit bangsa ini, jika di saat yang sama, soal kemiskinan, kebodohan, dan pendidikan mahal masih saja dirasakan oleh rakyat miskin dan

kelompok tertindas, terlebih secara ekonomi. Di manakah fungsi élan vital agama dalam menyelesaikan sekian problem kemanusiaan kontemporer.

Makna Membumi

Upaya memadukan makna kemerdekaan 61 tahun dan peringatan Isra' mi'raj, sudah sepantasnya jika dibarengi dengan semangat untuk membebaskan manusia. Pemahaman terhadap makna kemerdekaan, sudah saatnya kita bangun kembali dengan perangkat wacana dan praksis yang membebaskan. Membebaskan bukan dalam arti yang mengawang, melangit dan utopis. Rakyat tidak membutuhkan berbagai acara seremonial yang menghabiskan banyak dana dan tenaga, namun jauh sebelum itu semua, kita telah harus menyiapkan perangkat sistem untuk merubah struktur dan budaya dari mulai negara sampai masyarakat bawah dalam rangka menuju makna kemerdekaan yang sebenarnya, yakni terbebasnya masyarakat dari belenggu kemiskinan, kebodohan, dan keterkungkungan masyarakat untuk mengenyam pendidikan.

Sementara kita juga menggabungkan makna di hari Isra' Mi'raj kali ini dengan lebih mewujudkan agama yang membumi, yakni lebih melibatkan diri dalam masyarakat nyata dengan segala masalahnya dan ikut memikul beban perjuangan hidup sehari-hari. Mengutip tulisan Romo Aloys Budi Purnomo yang meminjam ungkapan Gereja Katolik seperti dirumuskan dalam Konstitusi Pastoral tentang Gereja di dunia dewasa ini, yakni Gaudium et Spes (GS), bahwa setiap agama ditantang untuk menghayati sikap "kegembiraan dan harapan, duka dan kecemasan orang-orang zaman sekarang, terutama kaum miskin dan siapa saja yang menderita, merupakan kegembiraan dan harapan, duka, dan kecemasan" (GS 1) semua agama. **[e]**

FUNDAMENTALISME, AGAMA DAN NEGARA

Ichwan Ar

AGAMA DAN KONFLIK merupakan dua hal yang kadang-kadang saling lekat satu sama lainnya. Sejarah kelahiran agama-agama besar tidak luput dari persinggungan konflik. Sejarah secera telanjang mencatat konflik antara Islamx, Kristen dan Yahudi telah dimulai sejak masing-masing kelahiran agama tersebut. Konflik masa lalu itu kemudian sering ditempatkan sebagai *spirit* dan sumber legitimasi dari konflik saat ini.

Perang Israel Vs Hizbullah menyeret sentimen Islam dan Yahudi. Invasi Amerika Srikat (AS) ke Afganistan dan Irak menyembulkan sentimen Islam dan Kristen. Presiden AS George W. Bush bahkan sempat mengucap *crusade* (perang salib) sebelum menggempur Afganistan. Konflik lama yang tak kunjung selesai seperti *Irish Republican Army (IRA*) dengan Inggris menyeret isu Kristen dan Katholik. Isu Hindu versus Budha bercampur dengan sentimen etnis mewarnai konflik antara Macan Tamil Eelam versus Sri Lanka yang sudah berlangsung puluhan tahun silam.

Ada tema besar yang dapat dijadikan pijakan dalam pembahasan agama. Tema pertama berbicara tentang hubungan antar agama. Tema kedua menyentuh hubungan antara agama

dan negara. Kedua hal itu mewarnai hampir seluruh pergumulan tematik dalam diskusi-diskusi mengenai hal-hal yang menyangkut agama. Relasi antar agama menjadi isu menarik terutama pada saat agama ditempatkan sebagai sumber legitimasi konflik.

Menyikapi hal itu, dialog-dialog antar agama pun banyak dilakukan. Satu hal yang menjadi pijakan utama adalah adanya kesepakatan dialog antar agama tidak akan masuk dalam ruang basis teologi masing-masing agama. Kelahiran dan keberadaan beragam agama seperti Yahudi, Islam, Kristen maupun agama-agama lainnya harus disepakati sebagai keniscayaan dan kehendak dari Tuhan. Oleh karena itu, kita tidak perlu lagi berbicara tentang perbedaan masing-masing. Perbincangan dalam ranah itu hanya akan menyulut konflik kemanusiaan yang akan menistakan peran suci agama.

Tema dialog seharusnya lebih banyak menyentuh aspek karya kemanusiaan dari masing-masing umat beragama. Karya kemanusiaan harus dimaknai sebagai implementasi dari keimanan. Dalam karya kemanusiaan itulah aktualisasi keimanan masing-masing pemeluk agama dan bersinergi satu satu dengan lainnya. Kesepakatan itu sangat berguna untuk menghindari terciptanya dialog antar agama yang kontra-produktif. Sikap itu akan menghindarkan diri dari pemutlakan yang justru menempatkan agama sebagai Tuhan.

Efek pemutlakan itu sangat berbahaya. Sebagaimana dikemukakan Djohan Effendi, ungkapan yang sering diucapkan oleh penganut suatu agama "siap mati demi dan untuk agama" bisa dibaca sebagai demi dan untuk kemurnian atau kemuliaan agama sehingga muncul istilah penyimpangan atau penghinaan terhadap agama. Agama yang mestinya berfungsi sebagai jalan oleh sebagian penganutnya telah dijadikan sebagai tujuan. Agama diperlakukan sebagai tuhan. Maka yang terjadi adalah

bukan agama untuk manusia tapi sebaliknya manusia untuk agama.

Relasi kedua tidak kalah menariknya dengan yang pertama. Hubungan agama dan negara menjadi isu menarik dalam sejarah terbentuknya negara terutama di kawasan Timur Tengah dan Asia. Dalam sejarah perkembangan peradaban manusia, agama dan negara selalu saling kait mengkait dan berkelindan. Pola hubungan agama dan negara selalu berada dalam ranah pergulatan yang tidak pernah selesai. Sebagaimana dikemukakan Masdar F. Mas'udi dalam situs *Indonesian Conference on Religion and Peace (ICRP)*, dinamika hubungan agama dan negara telah menjadi faktor kunci dalam sejarah peradaban/kebiadaban umat manusia. Di samping dapat melahirkan kemajuan besar, hubungan antara keduanya juga telah menimbulkan malapetaka besar. Tidak ada bedanya, baik ketika negara bertahta di atas agama (pra abad pertengahan), ketika negara di bawah agama (di abad pertengahan) atau ketika negara terpisah dari agama (pasca abad pertengahan, atau di abad modern sekarang ini).

Secara subtsansial, pola hubungan agama dan negara dapat dikatagori menjadi beberapa tipologi; pertama, relasi agama dan negara yang secara tegas dipisahkan satu dengan lainnya. Agama masuk dalam wilayah private sedangkan negara mengurusi wilayah publik. Pemikiran ini yang kemudian mendasari lahirnya sekularisme. Gagasan ini banyak diadopsi negara-negara Barat dan Eropa Timur dalam relasi agama dan negara. Dalam banyak hal sekularisme telah membuktikan dirinya sebagai jalan alternative yang mampu menghindarkan masyarakat dari konflik antar agama dan politisasi agama. Banyak negara menjadi contoh, Turki secara tegas menanggalkan formalisme Islam dan memilih jalan sekular sebagai jalan pembaruan yang digelorakan oleh Mustafa Kemal. Di kawasan

semenanjung Arab, Suriah dan Irak (sebelum di invasi AS) merupakan negara sekular dengan sosialisme arab (baathsime) sebagai idelogi negara.

Pola hubungan yang kedua adalah menyatukan agama dan negara. Agama dan negara merupakan dua entitas yang menjadi saling menyatu. Gagasan ini yang kemudian melahirkan gerakan fundamentalisme agama. Fundamentalisme ini tidak hanya mengemuka dalam relasi dengan negara tetapi juga muncul dalam hubungan antar agama. Mengutip Goenawan Mohamad dalam *Catatan Pinggir on line*, ada satu ciri kaum fundamentalis, dari agama apa pun. Mereka memusuhi hidup. Bagi mereka waktu yang berubah adalah jalan kemerosotan. Sebab itu, mereka cegah waktu dari doktrin, tiap kalimat dalam Kitab Suci harus dipatok sebagai sesuatu yang mandek. Bagi mereka hidup di dunia selalu terancam najis. Sebab itu Tuhan ada-lah suara amarah: "dari mulut-Nya keluarlah sebilah pedang tajam yang akan memukul semua bangsa.".

Dalam konteks itulah kaum fundamentalis akan selalu menginginkan relasi negara dan agama serta relasi antar agama harus sesuai dengan perspektif kebenaran menurut dirinya. Monopoli kebenaran inilah yang kemudian menyulut konflik dengan pihak-pihak yang dinistakan perspektif kebenarannya. Keberadaan fundamentalisme tidak dapat dipandang sebelah mata. Karen Armstrong (2000), pakar sejarah agama-agama dikutip kembali oleh Zuhairi Misrawi, secara tegas mengabarkan bahwa fundamentalisme adalah warisan yang inheren dan absah dalam tradisi agama-agama, khususnya agama semitik.

Yahudi, Kristen dan Islam sama-sama mempunyai pengalaman dan tradisi fundamentalisme. Karena itu, menguatnya arus fundamentalisme agama-agama di belahan dunia meruntuhkan pelbagai macam tesis dan pandangan. Kemodernan yang dianggap akan dapat menggeser posisi

fundamentalisme, tapi pada akhirnya harus menerima fundamentalisme sebagai fakta sosial.

Ditengah pergulatan *vis a vis* antara agama dan negara serta bahaya menguatnya arus fundamentalisme, terdapat jalan tengah yang bisa dipilih. Jalan tengah itu terwujud dalam relasi agama dan negara yang bersifat komplementer. Artinya antara agama dan negara tidak harus dipisahkan secara kaku namun juga tidak dicampur menjadi satu. Keduanya dalam kontek tertentu bisa saling mengisi. Relasi antar agama juga dibangun dalam pijakan sikap dan kesepahaman terhadap pluralitas dan menepis jauh monopoli kebenaran. Wajah agama dan sikap keberagamaan yang humanis perlu dikembangkan dalam membangun demokrasi dan tatanan kemasyarakatan yang lebih baik bagi kemanusiaan. **[e]**

BAGIAN II

DEMOKRATISASI DAN PEMBELAAN HAK MINORITAS

DEMOKRATISASI DAN PEMBELAAN HAK MINORITAS

M. Kholidul Adib

CATATAN PENTING yang perlu mendapat perhatian lebih adalah sejumlah bentuk diskriminasi terhadap kelompok minoritas. Aksi kekerasan dan pengusiran yang dialami Jamaah Ahamdiyyah di Parung Bogor dan Cianjur sepanjang bulan Juli-Agustus-September 2005, penangkapan Ustad Yusman Roy dan penutupan pesantren miliknya, penyerangan polisi terhadap pengikut Madi di Palu, dan lain sebagainya, semakin memperbanyak daftar pelanggaran hak asasi manusia (HAM) dan peminggiran kelompok minoritas. Kondisi ini tentu bertolak belakang dengan semangat demokrasi yang kita pegang selama ini.

Sebuah negara disebut demokratis manakala terdapat perlindungan penuh terhadap hak setiap warga negara, termasuk hak kelompok minoritas (*minority right*). Karena itu, perlindungan dan pembelaan terhadap hak kelompok minoritas menjadi niscaya dalam sebuah negara demokrasi (Miriam Budiarjo: 1999). Namun sayang, selama ini nasib kelompok minoritas selalu mengenaskan. Mereka dipinggirkan dan disingkirkan baik secara politik, ekonomi, hukum, sosial maupun budaya. Secara historis pun nasib mereka selalu

tersisihkan. Mereka umumnya berada pada "*margin history*" yang berfungsi sebagai "pelengkap penderita" sejarah *mainstream* kelompok mayoritas. Dalam banyak hal, kekuasaan politik juga mempunyai peran sentral dalam melakukan proses peminggiran terhadap "komunitas splinter" ini. Seringkali kebijakan penguasa tidak menghargai hak mereka sehingga menimbulkan ketegangan yang berakhir pertumpahan darah atau pengucilan terhadap kelompok-kelompok minoritas yang berseberangan dengan mayoritas (Sumanto al-Qurtubi: 2004).

Terdapat empat kewajiban negara dalam konteks pelaksanaan hak-hak sipil setiap warga negara. *Pertama*, negara wajib melindungi setiap hak baik dengan hukum maupun kebijakannya. *Kedua*, negara tidak diperkenankan mengganggu, membatasi, apalagi melarang kebebasan orang untuk melaksanakan kegiatan pribadi. *Ketiga*, negara –termasuk melalui aparat kepolisian- wajib mengambil tindakan yang semestinya ketika terjadi perbuatan kriminal yang menimpa warga negara. *Keempat,* negara- melalui aparat pengadilan- wajib melaksanakan proses hukum terhadap orang-orang yang diduga melakukan kejahatan. Jika negara tidak menjalankan keempat kewajiban tersebut maka bisa dipastikan bahwa negara tersebut telah melanggar hak asasi manusia (HAM). (Suryadi Radjab, *Indonesia; Hilangnya Rasa Aman; Hak Asasi Manusia dan Transisi Politik Indonesia* (PBHI; Jakarta); 2002; 47).

Penindasan dan peminggiran terhadap komunitas minoritas yang dilakukan negara begitu kentara. Pembatasan pada hanya lima agama dengan tafsir versi penguasa (Departemen Agama) saja yang berhak untuk eksis di Indonesia adalah sebuah sikap yang sangat bertentangan dengan demokrasi. Sistem demokrasi memberi kebebasan kepada setiap umat manusia untuk memegang ajaran agamanya masing-masing termasuk memberi kebebasan kepada setiap individu

untuk merumuskan sistem ritual dan spiritual yang terbaik baginya. Negara tidak boleh campur tangan urusan privasi warga negara sebab berdirinya negara adalah kontrak social antara warga negara dengan negara. Tugas negara adalah melindungi hak semua warga negara, termasuk hak kelompok minoritas.

Kita harus sadar bahwa Indonesia adalah negara yang terdiri atas banyak etnis, agama dan budaya (pluralitas). Islam sendiri juga menghargai perbedaan. Tentunya pluralitas ini harus dipahami sehingga semua kelompok diberi ruang untuk eksis. Tema soal pluralisme ini dalam *cultural studies* dikenal dengan istilah multikulturalisme, yakni gagasan umum keberagamaan ras, agama dan budaya yang hidup dalam harmoni pluralistik, yang melihat keberagamaan sebagai pluralitas identitas dan kondisi eksistensi manusia. Identitas dipandang sebagai produk adat istiadat, praktik, dan makna yang merupakan warisan dan ciri pembawaan serta pengalaman bersama (Frans Magnis Suseno, 1998; 72). Menurut Blue Mink, multikulturalisme tidak hanya terlalu cenderung dan terfokus pada manifestasi budaya yang dangkal dan eksotik yang hanya memperhitungkan ras dalam mendiskusikan identitas, melainkan juga harus mempertimbangkan kelas, agama, dan gender, hal itu karena identitas kelas, agama dan gender juga dibentuk oleh relasi-relasi kekuasaan (Ubaidillah et.al; 2000; 207).

Dalam paham liberalisme, *minority rights* (Hak kaum minoritas) memiliki dua syarat: *external protection* yang berarti bahwa kelompok minoritas memiliki hak untuk mengekspresikan nilai-nilai yang dianutnya dan berhak untuk mengembangkannya berbeda dari kelompok mayoritas. Namun dengan semangat liberalisme juga, kebebasan individu menjadi penting. Karena itu, jika "demokrasi" diartikan sebagai

kehendak mayoritas, maka salah satu masalah besar adalah bagaimana kelompok minoritas ras, agama, etnis dan gender ini diberlakukan dan dihargai oleh yang mayoritas. Sistem demokrasi melarang adanya tekanan atau upaya penghambatan terhadap kelompok tertentu. Sebaliknya demokrasi memberi kebebasan kepada setiap orang untuk berekspresi. Jika pun akan ada penghambatan terhadap minoritas, maka harus ada syarat minimal untuk menjustifikasikan hambatan tersebut terhadap anggota kelompok minoritas. Syarat minimal itu setidaknya bisa dilihat secara proporsional dan dibutuhkan untuk memastikan nilai-nilai yang dianut bisa berkembang. Negara dalam hal ini harus menjamin kebebasan kelompok ini untuk mengekspresikan keberadaan kaum minoritas. Negara harus menjamin *external protection* ini. Sehingga, dalam negara demokrasi, perlindungan terhadap hak setiap warga negara, termasuk hak kaum minoritas, harus dijunjung tinggi (Renata: 2005).

Karena itu, agenda demokratisasi dan pembelaan hak minoritas agama, etnis dan gender menjadi sebuah keniscayaan. Ada beberapa alasan mengenai pentingnya agenda ini; *Pertama*, Indonesia merupakan negara yang memiliki banyak agama, sekte, etnis, dan budaya. Karena itu, harus ada pembelaan terhadap hak setiap warga negara, termasuk kalangan minoritas agama, etnis dan gender; *Kedua,* kebijakan hukum dan perundang-undangan selama ini dirasa masih diskriminatif terhadap kelompok minoritas agama, etnis dan gender. Hal ini mengakibatkan dua hal: (1) pelayanan yang diskriminatif dari penguasa; dan (2) persepsi minor dari kelompok yang lain. Oleh karena itu, penguatan terhadap kelompok minoritas yang termarjinalkan berarti pula penguatan terhadap masyarakat sekaligus memperkokoh demokrasi dan *civil society*.

Ada tiga aras yang menjadi media untuk melakukan pembelaan terhadap hak minoritas, diantaranya, *pertama,*

kampanye demokratisasi dan penyadaran hak minoritas; *Kedua,* advokasi kebijakan publik dengan menentang produk peraturan hukum yang menindas kaum minoritas; *Ketiga*, gerakan cultural (budaya) yang bertujuan untuk menghilangkan sikap diskriminasi mayoritas atas minoritas dalam bentuk non-legal seperti sarkasme dan labeling. **[e]**

HAK MINORITAS DALAM ISLAM

Abu Hapsin

DALAM TRADISI pemerintahan Islam, kelompok minoritas sering disebut sebagai *ahl al-dzimmah* atau, meminjam bahasa M. Watt, disebut "the protected minority". Dzimmy sebagai sebuah konsep politik memang tidak disebutkan dalam al-Qur'an. Konsep ini dibangun oleh Nabi ketika ia berhasil membangun sebum negara agama di Medinah. Tepatnya konsep tersebut dibangun saat Nabi melakukan ekspedisi Tabuk pada tahun 630 M. Pada ekspedisi kali ini Nabi membuat perjanjian dengan beberapa kelompok, seperti kelompok Kristen dari Ayla (modern Akaba) kemudian kelompok Yahudi dari Maqna (dekat Akaba) dan beberapa kelompok kecil yang ditemui selama melakukan ekspedisi. Mereka yang telah sepakat membuat perjanjian berkewajiban membayar *jizya* (pajak perlindungan) kepada pemeritah pusat di Medinah, sedangkan pemerintah Islam di Medinah berkewajiban membrikan perlindungan baik yang datang dari dalam maupun luar kelompok-kelompok tersebut (Watt, 1987:49-50).

Kelompok-kelompok kecil yang oleh pemerintah Islam dilindungi disebut sebagai *ahl al-dzimmah*. Pada saat pemerintahan Islam dipimpin oleh Nabi dan keempat Khulafa

al-Rashidun, mereka mendapatkan perlakuan yang adil. Bahkan M. Watt (1987:51), seorang orientalis yang banyak menulis sejarah Islam klasik mengakui bahwa perlakuan yang diberikan oleh Nabi dan keempat Khulafa al-Rashidun kepada ahl al-dzimmah jauh lebih baik dari pada perlakuan yang diberikan oleh baik kekaisaran Sasanid dan Byzantium (Romawi Timur).

Attabani (1965:65) berpendapat bahwa jika terdapat kelompok non Muslim yang telah melakukan kontrak perlindungan dengan Negara Islam maka bagi mereka diberikan status kewarga-negaraan penuh. Mereka mendapatkan, tidak hanya perlindungan dari serangan musuh-musuhnya, akan tetapi juga mendapatkan hak-hak untuk menduduki berbagai posisi dalam pemerintahan, meskipun terbatas hanya posisi-posisi yang tidak memiliki implikasi keagamaan secara langsung. Disamping itu kenyataannya memang seringkali kelompok minoritas ini dianggap sebagai warga negara kelas dua, karena tidak semua hak yang bisa diperoleh orang Islam juga bisa diperoleh orang non Muslim. Namun, dilihat dari praktek ketata negaraan pada masa 14 abad yang lalu, perlakuan Nabi terhadap kelompok minoritas tersebut jelas mencerminkan rasa keadilan. Atas dasar inilah mungkin Watt sampai pada kesimpulan seperti disebutkan di atas.

Memberikan perlindungan terhadap kelompok minoritas adalah kewajiban warga Muslim dan bahkan menjadi kewajiban politik negara Islam. Nabi pernah menyatakan bahwa "barang siapa yang berlaku dhalim terhadap *mu'ahad* (orang non Muslim yang telah mengadakan perjanjian) atau melanggar hak-haknya atau memberikan beban di luar kemampuannya atau mengambil sesuatu dengan melawan keinginannya, maka aku yang akan menegakkan keadilan di hari Qiyamat" (dikutip dari Rauf, 1988: 52). Pada hadith lain disebutkan bahwa " barang siapa yang menyakiti dzimmy maka aku lah yang menjadi pembelanya. Dan barang siapa yang aku bela (di dunia) maka aku akan menjadi pembelanya kelak di akhirat" (Rauf, 1988:54). Bahkan suatu saat pernah terjadi seorang Muslim membunuh seorang Mu'ahad. Nabi kemudian memerintahkan untuk mengeksekusi si pembunuh (Rauf, 1988:55).

Menurut Prof. Rauf istilah "mu'ahad" pada hadith di atas adalah kelompok non Muslim yang hidup di bawah naungan negara Islam karena sudah melakukan kontrak. Jika mereka telah melakukan kontrak atau persetujuan darah serta kekayaan mereka harus dilindungi dari musuh-musuh mereka baik yang datang dari dalam kelompoknya maupun dari luar. Darah dan harta kekayaannya harus diperlakukan sama seperti darah dan kekayaan milik orang Muslim. Itulah karenanya, ketika Nabi menaklukkan Yaman, ia menawarkan kepada mereka perjanjian perlindungan. Setelah disepakati, Nabi pun menjaga harta kekayaan, tanah serta agama mereka (Attabani 1995,65)

Langkah Nabi dalam memperlakukan kelompok minoritas juga diikuti oleh Umar bin Khattab. Ketika ia menaklukkan Jerusalem, seorang pendeta gereja menawarkan kepada Umar untuk melakukan salat di dalam gerejanya. Akan tetapi Umar menolak tawaran tersebut. Alasan penolakannya bukan karena tidak boleh melakukan salat di dakam gereja tetapi karena Umar takut kalau perbuatannya itu menjadi presden buruk bagi generasi sesudahnya dengan mengubah gereja menjadi Mesjid. Ali bin Abi Thalib juga dilaporkan telah memberikan perlakuan yang sama seperti perlakuan Nabi kepada kelompok non-Muslim. Ali bahkan pernah mendeklarasikannya secara demonstratif sambil mengatakan bahwa "darah serta agama kelompok dzimmy adalah seperti darah dan agama kita sendiri." (Attabani, 1995:66)

Memang Nabi pernah mengusir sekelompok orang Yahudi dari Madinah. Namun pengusiran tersebut secara politik dapat

dibenarkan. Orang-orang Yahudi mulai menampakkan kebencian serta sikap iri kepada kaum Muslimin yang telah berhasil gemilang dalam perang Badar. Mereka meremehkan Nabi dengan mengatakan bahwa orang-orang yang telah dikalahkan kelompok Muslim saat perang Badar bukanlah musuh yang sesungguhnya. Mereka adalah kelompok yang tidak memiliki skill dan taktik berperang. Bahkan salah seorang kepala suku Banu Qaynuqa menyatakan secara terang-terangan dan mengancam Nabi dengan mengatakan "anda baru akan menadapatkan musuh yang sebenarnya jika anda berperang melawan kami". (al-Umari, 1991:123)

Alasan lain mengapa Nabi melakukan pengusiran terhadap kelompok Yahudi adalah karena Nabi mendapatkan bukti-bukti bahwa kelompok Yahudilah yang melakukan berbagai upaya untuk membunuh Nabi dan menghabisi kelompok Muslim dari Madinah. Banyak orang Yahudi yang bertindak sebagai spionase untuk kelompok Kafir Quraish Mekkah. Kejadian perang Khandaq jelas sekali disebabkan oleh ulah kelompok Yahudi untuk menghancurkan kelompok Muslim dengan menggunakan tangan-tangan Kafir Quraish Mekkah. Karena ini dianggap sebagai pengkhianatan terhadap Konstitusi Madinah yang telah disepakati bersama, maka Nabi marah dan mengusir kelompok Yahudi keluar dari Madinah.

Permasalahan lain yang ada dalam kamus politik Islam adalah tentang konsep Dzimmy. Dzimmy merupakan salah satu bentuk institusi politik Islam yang dibangun oleh Nabi 14 abad yang lalu pada saat beliau berhasil mendirikan negara Madinah. Di Madinah, Nabi tidak hanya memainkan peran kenabian akan tetapi berperan sebagai negarawan yang sangat piawai. Karena pendirian ini dilakukan oleh Nabi, banyak para ulama yang masih menganggap bahwa keberadaannya masih memiliki kekuatan mengikat. Semua kebijakan Nabi tentang politik

masih diyakini sebagai model ideal untuk suatu pemerintahan negara Islam.

Memandang tradisi atau sunnah Nabi sebagai model ideal memang tidak salah, dan bahkan hal ini didukung oleh al-Qur'an sendiri (33:21). Namun mengingat permasalahan politik yang dihadapi oleh umat Islam dewasa ini jauh berbeda dengan yang dihadapi Nabi, maka perlu ada perubahan paradigmatik dalam mensikapi sunnah Nabi. Dalam kaitannya dengan kebijakan politik, makna substantif harus lebih mendapatkan tempat daripada makna formalnya. Inilah yang dimaksudkan oleh Fazlurrahman dengan pendekatan "moral ideal", yakni suatu pendekatan yang menekankan pada aspek cita-cita moral karena inilah yang menjadi substansi dari segala kebijakan Nabi yang berkaitan dengan sosial kemasyarakatan, termasuk kebijakan politik.

Perubahan paradigmatik, harus juga dilakukan terhadap klaim-klaim Islam yang normatif-historis. Misalnya, klaim bahwa "Islam adalah agama dan negara" (al-Islam din wa dawla) harus dipahami dari konteks historisnya. Istilah "dawla" yang di klaim oleh beberapa ahli politik Islam sudah barang tentu berbeda baik bentuk maupun substansinya dengan istilah "state" dalam pengertian sekarang. Istilah "state" atau lebih tepatnya "nation state" merupakan produk Barat modern yang pada awalnya dimunculkan sebagai reaksi terhadap bentuk-bentuk pemerintahan teokratik.

Dalam era globalisasi, tidak satupun kelompok masyarakat yang dapat berdiri sendiri tanpa berinteraksi dengan kelompok masyarakat lainnya dan akibatnya tidak satu pun sistem nilai yang tidak terpengaruh oleh sistem nilai lainnya. Istilah-istilah seperti "masyarakat global", "etika global" nampaknya sudah menjadi suatu kenyataan yang pengaruhnya tidak bisa dihindari. Islam yang perlu dikembangkan bukan Islam yang

berwatak eksklusif tapi yang inklusif dan transformatif. Untuk itu, agar Islam tidak mengalami pengucilan dari masyarakat dunia, reformulasi serta redefinisi konsep-konsep keislaman termasuk konsep-konsep politik Islam menjadi suatu keharusan.

Sebagaimana dijelaskan di atas, konsep "state" di mana Muslim hidup di dalamnya dewasa ini, merupakan produk Barat modern. Hal ini tentu saja membawa akibat inkompatibilitas konsep-konsep serta institusi-institusi politik Islam yang dibangun pada awal-awal sejarah Islam. Konsep *dzimmy* misalnya, jelas tidak akan kompatibel jika dipasang dalam konsep "negara" yang ada sekarang ini, namun makna substantifnya masih sangat mungkin, bahkan harus diaplika-sikan. Makna substantif ini bisa berarti "perlindungan hak-hak kelompok lemah oleh kelompok yang kuat". Dalam konteks negara modern, gagasan perlindungan ini bisa diwujudkan dalam bentuk prosedur konstitusional yang adil dan demokratis. Istilah "kuat", dengan demikian, tidak merujuk kepada mayoritas tetapi merujuk pada sebuah konstitusi yang adil dan mendapatkan affirmasi dari keseluruhan *body politics*.

Tuntutan modernitas memang harus membuat kita berpikir lebih realistis namun dengan tidak mengorbankan prinsip. Banyaknya umat Islam di berbagai negara Eriopa maupun Amerika juga harus disikapi secara relaistis pula. Karena itu tidak fair jika umat Islam dalam posisi mayoritas di suatu negara mencoba untuk tetap menggunakan paradigma lama sementara posisi Muslim di negara-negara Barat mendapatkan kewarga-negaraan penuh. Itulah karenanya memelihara bentuk institusi *dzimmy* di negara dengan mayoritas penduduk Muslim merupakan suatu yang naif (Rauf, 1988:83). Bahkan jika dirasa menyinggung rasa serta keyakinan keagamaan orang lain bisa saja konsep dzimmy sebagai sebuah bentuk institusi politik itu ditinggalkan, mengingat kandungan

shari'ah konsep tersebut tidak mengikat (Saif, 1995:128).

Pemeliharaan konsep dzimmy sebagai sebuah institusi politik Islam dalam bentuk formalnya akan sangat membatasi ruang gerak umat Islam dalam berperan serta menjadi pemeran politik dunia. Oleh karena itu, meskipun konsep dzimmy pada dasarnya merupakan institusi politik pemerintahan Islam untuk mewujudkan keadilan bagi kalangan minoritas, untuk masa sekarang nampaknya sudah tidak relevan lagi. Disamping mengandung implikasi politik yang berbau pejoratif, khusus untuk negara Indonesia, prosedur konstitusional yang mendapatkan affirmasi dari seluruh *body politics* menunjukkan bahwa negara ini di bangun di atas kebersamaan. Pada hal konsep dzimmy jelas dibangun di atas logika politik dimana prinsip "*group-ownership of state*" masih sangat mendominasi percaturan politik Islam. **[e]**

Fenomena Gerakan Sempalan: FAKTOR DOKTRINAL ATAU PSIKOLOGIS?

Tedi Kholiludin

AKHIR-AKHIR INI, keberagamaan umat Islam berada memasuki fase baru. Satu masa dimana pemikiran keagamaan begitu marak berkembang dengan berbagai variasi sesuai dengan ijtihad para pemimpinnya.

Beberapa waktu lalu, umat Islam dihebohkan dengan Ijtihad Muhammad Yusman Roy (Gus Roy) yang mempraktekan sholat dua bahasa, Arab dan Indonesia. Sebelumnya, Lia Aminudin juga menyebarkan ajaran agama yang *nyleneh*. Pernah juga kita temukan pengakuan Kasnawi di Kabupaten Brebes yang mengaku sebagai "Kanjeng Putih" dimana ia mengajarkan shalat sunnah seusai jumatan. Tak hanya itu Kasnawi juga mengaku sebagai penerus ajaran Rasul. Dan akhir-akhir ini di Semarang ada aliran Dextro yang mengaku dapat berhubungan dengan Tuhan setelah menenggak pil memabukkan.

Di Kota Cirebon juga berkembang aliran sempalan yang bernama Ajaran Islam Sejati. Sarmun, penyebar aliran ini mengaku mendapat ketenangan yang luar biasa dalam hidupnya setelah ia melakukan banyak *wiridan.* Ia merasa dekat dengan Tuhan setelah melakukan shalat malam. Namun, berbeda

dengan shalat yang diajarkan pada umumnya, shalat ala Sarmun ini hanya berisi wiridan ringan yakni mengucapkan lafadz Ya Allah sebanyak-banyaknya. Ajaran inilah yang pada akhirnya menimbulkan banyak kontroversi di kalangan pemuka agama di Cirebon.

Ragam pemikiran yang berkembang subur ini, bagaikan dua sisi mata pisau yang sama tajamnya. Bisa berdampak positif di satu sisi dan negatif di sisi yang lain. Secara positif, kemunculan varian ajaran ini akan mendorong tumbuhnya pemikiran baru, yang dampaknya akan menimbulkan *restructuring* bagi organisasi-organisasi yang sudah mapan perkembangannya. Bisa diibaratkan, pembaharuan itu muncul sebagai injeksi vitamin bagi tubuh komunitas Islam.

Tetapi, dampak negatif juga bisa muncul dari tumbuhnya ajaran-ajaran baru ini. Sekte-sekte ini dikhawatirkan bisa jadi virus yang merusak bangunan Islam, karena dalam sekte itu ada kecenderugan untuk menjadi sectarian, atau merasa paling benar sendiri. Dan karenanya, *truth claim* ini akan dengan mudah menyulut konflik.

Dalam Islam, kebebasan berfikir mendapat tempat yang cukup terhormat. Dalam *mabadi al khamsah* ada panduan untuk senantiasa menjaga akal termasuk di dalamnya kebebasan berfikir dan mengeluarkan pendapat (*hifdz al 'aql*). Tetapi tentu saja ada komunitas masyarakat yang tidak bisa begitu saja menerima dengan mudah pemikiran-pemikiran yang keluar dari *mainstream*. Seperti ajaran Kasnawi yang dianggap menjadikan resah masyarakat setempat. Jadi, meski kebebasan berfikir sangat dihargai, tetapi aktualisasi dari produk pemikiran yang ditelurkan, tentu harus mempertimbangkan faktor sosiologis dan psikologis masyarakat.

Jalaludin Rakhmat (2003) dalam magnum opusnya, *Psikologi Agama* menuturkan bahwa kemunculan sekte-sekte

dalam Islam memiliki empat ciri utama. *Pertama*, dari segi ajaran biasanya menyimpang dari doktrin agama yang telah disepakati. *Kedua*, mereka biasanya memiliki pemimpin-pemimpin karismatik yang menuntut ketaatan mutlak. *Ketiga,* mereka memiliki kecenderungan untuk merasa lebih benar dari kelompok-kelompok lain. *Keempat*, mereka terpanggil untuk menyelamatkan dunia. Keyakinan mereka bahwa dengan kelompoknya itu, kehidupan manusia akan selamat.

Karakteristik inilah yang biasanya kita jumpai dalam sekte-sekte keberagamaan yang berkembang saat ini. Gus Roy menjadi tokoh yang begitu kharismatik bagi para jemaatnya di pondok I'tikaf Lelaku, Batu Malang. Begitu juga Kasnawi, Lia Aminuddin dan tokoh lain yang menjadi anutan jemaatnya. Mereka menjadi orang yang kalau diibaratkan, mungkin seperti Nabi, sang juru selamat.

Latar belakang kemunculan sekte-sekte ini bisa dilihat dari dua kacamata yakni secara doktrinal atau psikologis. Faktor doktrinal yang dimaksud adalah adanya doktrin agama yang dalam pandangan mereka dianggap tidak bisa menjawab berbagai persoalan yang dihadapi. Atau doktrin agama yang tersedia, tidak bisa memberikan kenikmatan ruhaniah.

Jalaludin Rakhmat mencontohkan bahwa ada sekte dalam Islam yang tumbuh subur karena mereke menawarkan *religious experience.* Seperti pengalaman bertemu dengan roh halus, tangisan dalam doa, khusu' dalam sholat atau pengalaman yang bersifat mistik. Bisa juga dalam sekte tersebut ada satu pemecahan yang supranatural terhadap persoalan yang sebenarnya natural. Daya tawar inilah yang kemudian dianggap bisa menambal kekurangan yang ada pada doktrin agama.

Selain faktor doktrinal, perkembangan sekte-sekte itu juga bisa jadi karena faktor psikologis. Jadi ada orang yang mendirikan sekte itu karena ada gangguan psikologis. Faktor ini

sangat mudah kita temukan, terutama pada diri pemimpin keagamaan yang sebenarnya ia mengidap penyakit jiwa.

Jim Jones, seorang tokoh agama Kristen di Amerika Latin barangkali bisa mewakili orang yang mendirikan sekte karena faktor ini. Tahun 1978, ia mengumpulkan lebih dari 913 pengikut ke Guyana Utara. Lalu Jim Jones menyuruh pengikutnya meminum racun secara sukarela. Anehnya para pengikut Jones mau menuruti perintahnya. Dan mereka melakukannya dengan sadar dengan harapan ada kehidupan kekal yang hanya ia dapatkan setelah mereka meninggal.

Selain dua faktor di atas, kecenderungan umat Islam untuk berada dalam sebuah sekte juga bisa jadi didasarkan atas kebutuhan akan kasih sayang. Di sekte Islam Jamaah LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) misalnya. Semua hal yang sifatnya pribadi menjadi perhatian organisasi. Lain kata, segala hal yang menyangkut kebutuhan seseorang, baik yang bersifat material maupun spiritual, mendapat perhatian yang cukup serius.

Bagi masyarakat modern di kota besar seperti Jakarta, tawaran ini tentu sangat menggiurkan. Apalagi mereka hidup bak skrup yang tidak berarti dalam mesin industri kapitalis. Ketika ada perhatian besar dari komunitasnya, maka tentu saja hal ini akan memberikan daya tarik sendiri untuk menghilangkan kecemasan hidup, sekaligus menambah ketenangan jiwa.

Dengan munculnya berbagai aliran pemikiran tersebut, munculah satu pertanyaan penting, bagaimana sebaiknya kita menyikapi fenomena ini?

Bersikap Kritis

Saat ini, kita harus berpikiran jernih menyikapi hal tersebut. Karena tak jarang agama dipergunakan orang untuk kepentingan-kepentingan profan. Dan sudah terlalu banyak contoh untuk menggambarkan bagaimana kepentingan komersil dibungkus dengan nama agama. Agama juga sering digunakan sebagai kemasan untuk membungkus hal-hal yang tidak ada hubungannya dengan substansi agama. Disinilah kita perlu menyikapi berbagai pemikiran yang berkembang ini secara kritis.

Dengan kata lain kita sejatinya menempatkan fenomena tersebut dengan menggunakan optik polisentrisitas pengetahuan keagamaan (*policentricity of religious knowledge*). Pemikiran keagamaan bukanlah produk monolitik. Ia, meski berasal dari satu sumber, tetapi bisa memancar dan menampakan berbagai warna.

Kalau dibuat analogi, banyaknya pemikiran itu diibaratkan sebagai cahaya. Dan agama itu ibarat matahari. Hakikat cahaya adalah satu dan tanpa warna tetapi spektrum kilatan cahayanya ditangkap oleh mata manusia dalam kesan yang beraneka warna. Artinya, meskipun hakikat agama yang benar itu adalah satu, tetapi karena agama muncul dalam ruang dan waktu secara tidak simultan, maka pluralitas dan partikularitas bentuk dan metafor bahasa agama tidak bisa dielakan dalam realitas sejarah.

Begitu juga yang terjadi dalam Islam. Pesan kebenaran dalam Islam itu berpartisipasi dan bersimbiose dalam dialektika sejarah. Setiap bentuk dan bahasa keagamaan juga mengandung muatan nilai-nilai sosial, budaya bahkan psikologi dari sebuah komunitas tertentu. Pada saat yang sama bahasa dan nilai agama yang terwadahi dalam lembaga budaya tersebut akan melahirkan pengelompokan ideologis.

Selain itu, pandangan yang senantiasa terus menerus diupayakan adalah langkah untuk menentang konsepsi kebenaran *parochial*. Yakni pandangan yang hanya melihat

suatu penjelmaan tertentu dari suatu kebenaran, lalu dianggap sebagai kebenaran itu sendiri. Karena seperti yang sudah disinggung di atas, klaim atas kebenaran, seringkali berujung pada sikap ekstrimisme dan radikalisme.

Penyerangan membabi buta terhadap satu komunitas kepercayaan yang seringkali dilakukan oleh masyarakat, menjadi bukti bagaimana ketidakdewasaan umat Islam dalam menyikapi berbagai pemikiran yang berkembang. Dan ini diawali dari klaim sepihak yang mengatakan bahwa pemikiran sekte tertentu adalah sesat. Dengan demikian, cara-cara yang mengedepankan kekerasan, sama sekali tidak menyelesaikan persoalan. Bahkan sikap intoleran antar umat Islam sendiri yang dibumbui dengan anarkhisme akan semakin menambah tebal keyakinan komunitas yang sudah memendam kebencian pada Islam, bahwa Islam adalah agama yang benar-benar menyerukan kekerasan.

Fanatisme buta serta *truth claim* dalam beragama, karenanya adalah sikap yang senantiasa harus dijauhi oleh para pemeluk agama. Menurut Charles Kimball (2003) dalam *When Religion Becomes Evil,* jika fanatisme buta yang diikuti dengan pembenaran segala cara atas nama agama terus menerus dipraktekan, maka agama akan berubah menjadi bencana. Karenanya, kedewasaan umat Islam dalam beragama sejatinya harus terus dikembangkan agar kita tidak terjebak dalam logosentrisme serta menghargai pluralitas pemikiran. Inilah salah satu bentuk penyikapan yang kritis terhadap berbagai bentuk pemikiran tersebut. **[e]**

REFLEKSI MAKNA KEBEBASAN

Iman Fadhilah

SALAH SEORANG warga di tengah kota Kairo, Mesir, Muhammad Ahmad, mengadukan kasus menarik kepada menteri agamanya, Mahmoud Hamdi Zaqzouq. Ahmad melaporkan kebisingan yang diala-minya akibat suara azan yang "saling bertabrakan" di kompleks tempat tinggalnya. Bagaimana tidak? Belum berakhir suara azan dari masjid atau mushala yang satu, azan kembali berdenging dengan kencang dari masjid dan mushala yang lain dengan meng-gunakan *loudspeaker*. Serempak suara azan yang datang dari sekitar 4000an mesjid dan mushala-ini membuat gendang telinga masyarakat setempat terasa pecah.

Terlepas dari problem teologis keagamaan, sepenggal cerita diatas sebetulnya hanyalah untuk mengilustrasikan bagaimana sulitnya manusia sekarang menikmati haknya sebagai 'manusia yang merdeka'. Pemaknaan kemer-dekaan selama ini menjadi sedemikian tekstual. Kemerdekaan terkadang difahami sebagai 'bebas dari penjajah' secara fisik semata. Sementara bentuk perampasan terhadap hak lain belum disebut sebagai penjajahan. Perampasan terhadap kebebasan nalar, perampasan terhadap hak, kebebasan ekspresi dan lain-lain adalah bagian dari penjajahan yang–sebetulnya-lebih 'berbahaya'.

Michael Foucault dalam *Archeology of Knowledge*-nya pernah menyebut beberapa bentuk 'penjajahan' dan penyebab-nya. Salah satunya Faucoult menyebut 'penjajahan' akibat kuasa. Proses komunikasi manusia dalam relasi kuasa menurut Faucault bisa menyebabkan pen-jajahan terhadap hak manusia itu sendiri dan mengalahkan segalanya termasuk merampas hak orang yang berada dibawah kekuasaannya.

Salah seorang pejuang Vietnam, Duong Thu Huong, atau Duong-biasa ia disapa- adalah salah seorang yang dirinya selalu merasa 'terjajah' oleh sistem dan kekuasaan saat itu. Ia selalu memimpikan kebebasan dan men-damba ketidakterikatan. "Saya masih merasa bebas, saya berfikir tentang apa yang ingin saya pikirkan " demikian Duong menulis. Saat ia berada di sel tahanan, ia kerapkali menulis. Ia disekap selama tujuh tahun oleh sebuah kekuasaan yang dibangun dari jerih per-juangannya, pemerintahan sosialis Vietnam.

Ia ingin bebas dari keterpasungan diri, termasuk bebas dari nalar pemikiran dan pemerintahan yang saat itu berkuasa. Sayang, pejuang, sekaligus pemimpin brigade pemuda komunis ini *keburu* dijebloskan dalam penjara. Saat itu, tepatnya tahun 1991 Duong ditangkap dan dipenjarakan oleh mitranya sendiri, oleh partainya. Partai yang ia perjuangkan sejak 20 tahun silam, semasa perang begitu menggejala, dan ia berhasil memenangkan peperangan.

Nah, kasus Duong Thu Huong atau Duong ini hanyalah contoh kecil, bahwa hak manusia di jagat raya ini sering luluh manakala berhadapan dengan kekuasaan atau otoritas penguasa. Mulai dari hak berpendapat, hak beragama sampai hak hiduppun harus 'menyerah' kalau sang pemegang otoritas menghendakinya. Entah, kita harus berasumsi apa terhadap realitas yang seperti itu. Kalau kita mau mencermati banyak 'Duong-duong' lain yang menjadi 'korban' pemegang otoritas.

Otoritas dalam relasi kuasa memang selalu 'menjajah', contoh di Padang Sumatera Barat, saat H Fauzi Bahar, Walikota Padang mewajib-kan siswi SMP dan SMU mengenakan kerudung, tanpa terkecuali. Apa yang terjadi, sampai kemudian siswi non-muslimah pun dipaksa mengenakannya.

Menurut Fauzi Bahar, niat awal itu adalah banyaknya fenomena tawuran antar pelajar, maraknya togel (toto gelap) dan perbuatan maksiat yang banyak terjadi di Padang. Dan, solusi yang diambil untuk mengatasi hal itu adalah dengan mewajibkan seluruh siswa wanita di SMP dan SMU termasuk SMK untuk mengenakan kerudung dan menutup seluruh rambut, dan bagi siswa putra diwajibkan untuk memakai celana panjang. Akan tetapi, yang terjadi kemudian adalah bentuk kebijakan tersebut sangat bersifat 'memaksa'. Tidak sedikit siswa nonmuslim yang kemudian merasa haknya untuk tampil sebagaimana agamanya sangat dibatasi. Dan, ini menimbulkan persoalan tersendiri bagi kebebasan berekspresi dan penge-kangan hak siswa di Padang.

Kontroversi Miss Universe tahun 2005 juga bagian dari kasus yang diramaikan di Indonesia saat Artika Sari Devi akan dikirim oleh Yayasan Putri Indonesia untuk mengikuti kontes ratu kecantikan tersebut. Kontroversi berkisar antara persoalan bahwa Miss Universe sekadar "kontes tubuh" atau tidak jauh dari urusan "aurat" belaka, yang sebagian elemen menganggap tidak sesuai dengan budaya timur. Apalagi saat itu menurut Wardiman ketua YPI, MUI tidak melarang dan tetapi tidak juga mengijinkan.

Satu lagi yang tak kalah ramainya adalah sholat baru ala Yusman Roy, seorang pengasuh pondok pesantren I'tikaf Ngaji Lelaku, Malang Jawa Timur yang terletak di Desa Sumber Waras Timur, Lawang, Malang, sekitar 12 km dari pusat kota Malang. Menurut Yusman, Sholat itu boleh dengan dua bahasa yakni

bahasa Indonesia dan Arab, karena dari sebagian umat Islam banyak yang belum mengerti tentang bacaan lafad yang ada dalam sholat.

Banyak kasus yang bisa dicermati di tanah air ini (Indonesia)—yang menurut hemat penulis termasuk kategori penjajahan dalam definisi yang lain-lihat misalnya persoalan tanah. Tanggal 23 Mei 2005 lalu, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono menerbitkan Perpres No.36 Tahun 2005 tentang pengadaan tanah bagi pelaksanaan pembangunan untuk kepentingan umum.

Kalau kita kritisi maka Perpres ini sebetulnya lanjutan dari Keppres No.55/1993 bahkan lebih buruk, karena jelas-jelas menafikan TAP MPR RI No. IX/MPR/2001 tentang pembaruan agraria dan pengelolaan sumber daya alam. Lihat misalnya pasal 5 Perpres tersebut yang menyebutkan "Yang dimaksud dengan kepen-tingan umum adalah kepentingan sebagian besar masyarakat". Pasal ini belum merumus-kan secara detail batasan dari kepentingan umum tersebut.

Padahal, kontroversi ini berawal dari pemahaman yang berbeda terhadap kalimat "kepentingan umum". Sebab, Perumusan Perpes ini sangat berbeda jauh dengan Keppres 55/ 1993 yang lebih detail dalam menjelaskan istilaht "kepentingan umum". Keppres 55/1993 membatasi pengertian kepentingan umum menjadi *yang dilakukan,* selanjutnya *dimiliki* oleh pemerintah serta *tidak digunakan untuk mencari keuntungan (profit)*.

Nah, ketidakjelasan arti dari 'kepentingan umum'ini yang dikhawatirkan akan dimanfaatkan oleh kepentingan bisnis/ swasta. Bisa saja pemerintah berdalih selalu atas nama kepentingan orang banyak, kepentingan umum yang karenanya tidak ada yang bisa membatasi atau membantah. Sementara Perpres sendiri tidak menjawab batasan kepentingan umum.

Beberapa forum yang diadakan oleh LSM maupun ormas menyatakan ketidak setujuan-nya atas Perpres yang disinyalir

pro kapitalis ini. Forum Silaturahmi Pesantren dan Petani Jogjakarta misalnya lewat acara bahtsul masail di PP. Sunan Pandanaran Yogjakarta tanggal 9-10 Juli 2005 kemarin salah satu hasilnya adalah adanya poin penolakan terhadap Perpres No 36/2005 tersebut. Dalam forum tersebut Perpres No.36/ 2005 dinyatakan tidak sah, karena 'kepentingan umum' dalam salah satu butir pasal tersebut yang dimaksud tidak jelas.

Akan tetapi, karena telah telah menjadi Perpres maka terlepas siapa yang berkepentingan, maka beberapa kebijakan penggunaan hak tanah dipakai, mulai dari penggusuran maupun pemakaian tanah warga secara 'paksa'. Ini kan ironis!

Hak berbicara tidak lagi menjadi kekuatan yang bisa mengakomodir kepentingan masyarakat bawah. Hak untuk menempati tidak lagi bisa digunakan sebagaimana mestinya, karena lagi-lagi relasi kuasa yang bermain dan merebut kemerdekaan hak kita dalam hidup bermasyarakat.

Dalam salah satu tulisannya, Spinoza mengatakan, *"Sebuah sistem besar sebetulnya adalah sebuah komunitas yang terkait secara logis"* sehingga, proses komunikasi, penentuan kebijakan, pengambilan sikap terhadap apa yang akan dilakukan dalam sistem besar ini merupakan aspirasi dari elemen yang berkomunikasi secara efektif dan logis. Tampaknya kita harus memulai dari Spinoza, sehingga apapun yang akan dilakukan oleh 'sang pemilik otoritas' adalah bagian dari komunikasi seluruh elemen yang berkaitan, yang berhubungan secara logis, realistis, berbasis kebutuhan.

Belum hilang dalam ingatan kita bagaimana jemaah Ahmadiyah diperlakukan dinegeri ini. Kantor mereka dirusak, bahkan ajaran mereka dilarang juga dinyatakan 'haram' keberadaan-nya di Indonesia oleh MUI. Kebebasan dan kemerdekaan menjadi suatu hal yang mahal apalagi dalam ranah agama, padahal dalam Pasal 28 (e) ayat 1 dan 2 UUD 1945, misalnya, disebutkan: (1). "Setiap orang bebas memeluk

agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan mening-galkan-nya, serta berhak kembali"; (2). "Setiap orang berhak atas kebe-basan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya".

Aturan ini dipertegas dalam UU No. 39 Tahun 1999 mengenai Hak Asasi Manusia yang secara eksplisit dalam pasal 22 dinyatakan: (1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu; (2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu". Ditambah lagi pasal 8 yang menegaskan "Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan pemenuhan hak asasi manusia menjadi tanggung jawab negara, terutama pemerintah". Berlandaskan aturan konsti-tusional tersebut, layak jika pemerintah memberikan per-lindungan dan kebebasan beribadah bagi warga Ahmadiyah sebagai bukti komitmen terhadap konstitusi dan penegakan HAM. Apalagi dalam pelbagai jargon penegakan supremasi demokrasi, persoalan seperti ini seharusnya mendapat porsi utama. Sebab, kebebasan berekspresi adalah pilar utama penegakan supremasi dan konsolidasi demokrasi.

Ala kulli hal, dari beberapa rentetan *amtsilah* diatas, banyak ruang yang sebenarnya membutuhkan naungan negara sebagai elemen yang mempunyai fungsi sebagai pelayan bagi rakyatnya, sebagai pelindung bagi keselamatan dan kehidupan warganya, sebagai lembaga yang akan menegakan keadilan dan kesejahteraan bagi masyarakatnya. Bukan sebaliknya menjadikan rakyat sebagai objek kekuasaan, penindasan, diskriminasi, mengeruk hak rakyat. Semoga pemerintah bisa menjalankan tugasnya dengan baik. **[e]**

AGAMA DAN ANTIDISKRIMINASI

Rumadi

BANYAK KALANGAN menilai bahwa Indonesia sudah menjauh dari klaim sebagai negara yang diskriminatif. Kebijakan pemerintah yang menunjukkan adanya komitmen untuk meng-akhiri diskriminasi, banyak dikeluarkan. Sekilas klaim demikian mengandung kebenaran terutama menyangkut diskriminasi atas etnis Tionghoa yang terjadi hampir sepanjang pemerintah Orde Baru. Diskriminasi atas etnis Tionghoa secara yuridis berakhir berbarengan dengan diakuinya Konghucu sebagai agama yang hidup di Indonesia. Perayaan Imlek awal Pebruari 2006 lalu menjadi saat yang sangat bersejarah bagi etnis Tionghoa dan penganut Konghucu. Ketika itu, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) menyampaikan niatnya untuk mengakhiri istilah agama yang diakui atau tidak diakui negara.

"Prinsip yang dianut UUD adalah negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan beribadat sesuai dengan kepercayaannya itu. Negara tidak akan pernah mencampuri ajaran agama. Tugas negara adalah memberikan perlindungan, pelayanan, serta membantu pembangunan dan pemeliharaan sarana peribadatan serta mendorong pemeluk agama yang bersangkutan menjadi

pemeluk agama yang baik," kata Presiden disambut gemuruh tepuk umat Konghucu yang hadir dalam perayaan.

Pernyataan tertulis Presiden itu untuk menegaskan bahwa Indonesia bukanlah bangsa diskriminatif. Ironisnya, pada hari yang sama, pengusiran dengan kekerasan menimpa Jamaah Ahmadiyah Indonesia di Kecamatan Lingsar, Lombok Barat, Nusa Tenggara Barat. Api melalap puluhan rumah milik 137 pengikut aliran yang masuk ke Indonesia pada 1925 itu. Di tempat lain, pengusiran anggota Jemaat Ahmadiyah juga terjadi, bahkan sebagian dari mereka sudah berpikir untuk mencari suaka politik ke Negara lain, karena di Indonesia mereka merasa menjadi warga Negara yang tidak medapat perlindungan Negara. Mereka dicaci maki, dihina, dinistakan, bahkan tempat tinggalnya dihancurkan, namun negara nyaris absen dalam memberi perlindungan kepada mereka.

Di tempat yang lain, kita juga menyaksikan adanya pengingkaran atas hak-hak sipil warga Negara karena mereka tidak memeluk agama yang enam (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu) sebagaimana tercantum dalam UU No. 1/PNPS/1965. Mereka adalah pemeluk kepercayaan-kepercayaan lokal yang tersebar hamper di seluruh nusantara. Mereka kukuh dengan adat yang yang diwarisi dari pendahulunya dan tidak *kepincut* dengan jenis kepercayaan baru. Namun akibatnya, Negara tidak mau mencatat perkawinan mereka karena Negara hanya menfasilitasi pencatatan perkawinan terhadap enam agama tersebut. Akibatnya, anak mereka tidak mempunyai akte kelahiran, tidak bisa sekolah, dan efek domino lainnya.

Sayangnya, sejauh ini pemerintah belum tergerak untuk mengakhiri diskriminasi jenis ini. Kelompok-kelompok masyarakat seperti ini memang kebanyakan tidak mempunyai kecakapan untuk mengartikulasikan tuntutan pemenuhan hak-hak sipilnya. Secara ekonomi kebanyakan mereka juga kelompok pinggiran yang sulit untuk mengakses sentra-sentra ekonomi. Hal ini berbeda dengan sebagian besar kelompok Tionghoa yang memiliki tingkat ekonomi dan pendidikan lebih baik, sehingga lebih artikulatif. Akibat terjauhnya, jika kelompok Tionghoa bisa memperjuangkan untuk mengkahiri diskriminasi terhadap mereka, sedang kelompok etnis-kepercayaan lokal nyaris tidak berdaya sehingga diskriminasi atas mereka belum juga berakhir. Karena itu, kelompok terakhir ini lebih membutuhkan kekuatan lain yang bisa membantu untuk mengartikulasikan tuntutan-tuntutannya.

Salah satu fungsi negara adalah melindungi hak-hak dasar warganya. Kegagalan dalam menjamin dan melindungi hak-hak dasar tersebut, akan dengan mudah dikatakan bahwa negara telah gagal. Jika Negara telah divonis gagal, maka kehadirannya menjadi tidak relevan. Salah satu hak dasar yang harus dijamin dan dilindungi itu adalah kebebasan beragama dan berkeyakinan. Para pendiri bangsa ini sadar betul bahwa masalah ini begitu mendasar sehingga mereka memeras otak dan berusaha sekuat tenaga agar Negara yang akan didirikan tidak salah dalam menyikapi masalah tersebut. Namun masalahnya tidak sesederhana itu. Jaminan kebebasan beragama tidak hanya berhenti pada kebebasan memeluk agama, tapi juga terkait dengan bagaimana hidup dengan agama dan keyakinan itu.

Secara normatif, jaminan kebebasan kehidupan beragama di Indonesia sebenarnya cukup kuat. Namun, keindahan aturan-aturan normatif tidak serta merta indah pula dalam kenyataannya. Banyak sekali warga Negara Indonesia yang merasa dikekang kebebasannya dalam memeluk agama dan berkeyakinan. Kebebasan itu hanya ada dalam agama yang "diakui" pemerintah, artinya kalau memeluk agama di luar

agama yang "diakui" itu maka ada efeknya dapat mengurangi hak-hak sipil warga negara. Bahkan, orang yang mempunyai keyakinan tertentu, bisa dituduh melakukan penodaan agama. Keyakinan keagamaan kelompok Lia "Eden" Aminuddin misalnya, bisa dituduh melakukan penodaan agama dan divonis 2 tahun karena melanggar KUHP pasal 156a. Hal ini merupakan contoh telanjang betapa diskriminasi atas dasar agama dan keyakinan, meski diingkari oleh perundang-undangan kita, namun dalam praktik bernegara justru dilakukan.

Jaminan kebebasan beragama pertama-tama dapat dilihat dari konstitusi atau Undang-Undang Dasar negara kita. Pasal 28 (e) ayat 1 dan 2 UUD 1945 hasil amandemen disebutkan: *1) "Setiap orang bebas memeluk agama dan beribadat menurut agamanya, memilih pendidikan dan pengajaran, memilih pekerjaan, memilih kewarganegaraan, memilih tempat tinggal di wilayah negara dan meninggalkannya, serta berhak kembali"; 2) "Setiap orang berhak atas kebebasan meyakini kepercayaan, menyatakan pikiran dan sikap, sesuai dengan hati nuraninya"*. Hal tersebut ditegaskan lagi dalam pasal 29 (1) "Negara berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.", (2) "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agama dan kepercayaanya itu."

Dalam UU No. 39 Tahun 1999 tentang Hak Asasi Manusia memberikan landasan normatif bahwa agama dan keyakinan merupakan hak dasar yang tidak bisa diganggu gugat. Dalam pasal 22 ditegaskan: *1) Setiap orang bebas memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu; 2) Negara menjamin kemerdekaan setiap orang memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu*". Dalam pasal 8 juga ditegaskan bahwa "*Perlindungan, pemajuan, penegakan, dan*

pemenuhan hak asasi manusia menjadi tanggung jawab negara, terutama pemerintah". Dari pasal tersebut jelas bahwa negara (c.q. pemerintah) adalah institusi yang pertama-tama berkewajiban untuk menjamin kebebasan berkeyakinan dan segala sesuatu yang menjadi turunannya, seperti pengakuan hak-hak sipilnya tanpa diskriminasi.

Di samping itu, tuntutan untuk menjamin kebebasan beragama dan berkeyakinan juga menjadi tuntutan internasional sebagaimana tertuang dalam *International Covenant on Civil and Political Rights* (ICPPR). Indonesia sudah meratifikasi ICCPR melalui Undang-Undang No. 12 Tahun 2005 tentang Pengesahan *International Covenant on Civil and Political Rights* (Kovenan Internasional tentang Hak-Hak Sipil dan Politik). Dengan ratifikasi itu, maka Indonesia menjadi Negara Pihak *(State Parties)* yang terikat dengan isi ICCPR.

Kovenan menetapkan hak setiap orang atas kebebasan berpikir, berkeyakinan dan beragama serta perlindungan atas hak-hak tersebut (Pasal 18); hak orang untuk mempunyai pendapat tanpa campur tangan pihak lain dan hak atas kebebasan untuk menyatakan pendapat (Pasal 19); persamaan kedudukan semua orang di depan hukum dan hak semua orang atas perlindungan hukum yang sama tanpa diskriminasi (Pasal 26); dan tindakan untuk melindungi golongan etnis, agama, atau bahasa minoritas yang mungkin ada di negara pihak (Pasal 27).

Akhirnya, penulis ingin menegaskan bahwa agama dan keyakinan, di satu pihak tidak boleh menjadi alat untuk melakukan diskriminasi, dan di pihak lain, agama seharusnya bisa menjadi spirit untuk menghapuskan diskriminasi itu. **[e]**

PELAJARAN DARI SUDAN

Sumanto Al Qurtuby

SAAT INI penulis sedang mendesain proyek *peacebuilding* di Sudan bersama sejumlah rekan, antara lain Leymah Roberta Gbowee (Komisi Kebenaran dan Rekonsiliasi Liberia), Monica Rijal (aktivis HAM Nepal), dan Emmanuel Ole Sayiorry (praktisi resolusi konflik Kenya). Tim ini diketuai Jan Janner, Direktur Practice Institute, USA. Sudan merupakan negara terluas di Afrika dengan jumlah penduduk lebih dari 37 juta jiwa dan lebih dari 70% rakyatnya adalah Muslim, sisanya kepercayaan lokal (25%), dan Kristen (5%). Sudan adalah contoh negara berbasis Islam yang miskin, terbelakang, dan terus-menerus dilanda konflik dan kekerasan sejak negara ini merdeka tahun 1956. Bukan rahasia lagi jika negara-negara di kawasan Afrika Utara mengalami penderitaan yang berkepanjangan akibat konflik, kekeringan, dan kelaparan. Akibat perang sipil yang tiada henti terutama di Sudan Selatan dan Darfur, negara ini mendapat perhatian serius dari dunia international yang concern dengan masalah resolusi konflik dan *peacebuilding*.

Perjanjian damai memang sudah diteken baik di Darfur (Sudan Barat) maupun Sudan Selatan akan tetapi kekerasan

terus berlanjut. Di Darfur, Peace Accord diteken pada hari Jum'at, 6 Mei 2006 antara Sudan Liberation Army (SLA) pimpinan Minni Minnawi dengan pemerintah pusat Sudan (berbasis di Khartoum) di bawah mediator African Union (AU). Perjanjian damai ini sangat rapuh mengingat dua kelompok pemberontak lain, yaitu Sudanese Liberation Army/Movement dan Justice and Equality Movement menolak perjanjian damai tersebut dengan alasan materi perjanjian tindak jelas, tidak ada *power-sharing* yang adil, dan tidak menjamin keamanan bagi warga sipil Darfur.

Sebelumnya, pada tanggal 9 Januari 2005, pemerintah pusat Sudan juga meneken Peace Agreement dengan kelompok pemberontak di Sudan Selatan yang bernama Sudan People's Liberation Movement (SPLM). Perjanjian damai itu ternoda dengan kematian mendadak pimpinan pemberontak, Dr. John Garang pada kecelakaan helicopter 30 Juli. Kaum pemberontak di Sudan selatan menuduh rezim "Khartoum" (maksudnya pemerintah pusat Sudan) yang berada di balik pembunuhan itu. Kerusuhan pun kembali meledak yang menyebabkan ribuan orang meninggal dan terluka. Situasi politik di selatan juga tidak kunjung mereda karena pemerintah pusat Sudan melanggar klausul perjanjian yang antara lain berisi pembagian jatah 50% hasil minyak bumi yang dieksplorasi di Sudan Selatan untuk kemakmuran warga disana. Minyak memang menjadi andalan sumber kekayaan di Sudan. Negeri ini bisa menghasilkan USD 1,5 milyar per tahun dari minyak (kandungan minyak di Sudan diperkirakan mencapai 1,2 milyar barrels). Tapi celakanya uang hasil minyak itu, selain dikorupsi dan untuk foya-foya para pejabat, dipakai untuk membeli peralatan tempur dari China, Belarus, Rusia dan lainnya untuk menghancurkan warga sipil.

Belum reda masalah di Sudan Selatan, pemerintah Sudan kembali menghadapi masalah serius di Darfur. Kekerasan di

Darfur ini sebetulnya meletus sejak Februari 2003 dan merembet ke kawasan Chad dan Central African Republic. Puncak kekerasan terjadi tahun ini yang menurut data *Associated Press* telah menyebabkan lebih dari 180.000 orang meninggal (*Washington Post* mencatat 450.000), 220.000 orang tinggal di *camps* di Chad dan jutaan lainnya di camp-camp pengungsian di hutan-hutan di pinggiran Darfur, lebih dari 2 juta orang kehilangan tempat tinggal (*homeless*), dan lebih dari 2.000 desa dihancurkan. Data ini belum termasuk jutaan orang yang kelaparan serta kasus perampokan dan pemerkosaan massal. Pemerkosaan hampir terjadi setiap saat terutama ketika kaum perempuan pergi keluar dari tempat pengungsian untuk mencari air, kayu bakar atau makanan ternak. Tragisnya, ketika kaum perempuan korban perkosaan ini melaporkan ke polisi dan pejabat setempat, mereka justru dituduh melakukan perzinahan! Para pengungsi juga tidak berani pulang ke desa-desa mereka karena para milisi bayaran menghadang di setiap pinggiran desa.

Penyerbuan, pembunuhan, perampokan dan pemerkosaan serta peristiwa biadab lainnya atas warga Darfur itu dilakukan oleh kelompok milisi (*militiamen*) beretnis Arab yang bernama Janjaweed dengan dukungan pemerintah pusat yang kebetulan juga dikuasai orang-orang Arab. Pemerintah Sudan merekrut milisi Janjaweed yang berasal dari beberapa etnik Arab nomaden yang migrasi ke Darfur sejak 1980an. Kelompok ini mau direkrut sebagai milisi untuk menghancurkan warga sipil dengan harapan nantinya mendapat pekerjaan sebagai tentara atau polisi Sudan. Sebagai bangsa nomaden, ajakan berperang dari pemerintah dianggap sebagai "rejeki nomplok" dan alasan untuk merampok dan menguasai tanah serta lahan permukiman.

Di pihak lain, Khartoum tidak mau menggunakan tentara sebab banyak tentara yang berasal dari Darfur. Selain itu,

dengan menggunakan "tentara sipil", pemerintah bisa berkelit dari tuduhan "kejahatan perang yang disponsori negara". Rezim Khartoum memang sering berkilah bahwa kekerasan di Darfur itu adalah kekerasan antar warga sipil bukan negara atas sipil. Selanjutnya, Janjaweed menyerbu dengan membabi buta terhadap warga sipil yang memiliki etnis serupa dengan dua kelompok pemberontak utama di Darfur, yakni Sudanese Liberation Movement (SLM) pimpinan Abdul Wahid al-Nur dan Justice and Equality Movement (JEM). Kelompok etnis dimaksud adalah Fur, Zaghawa dan Masalit yang diidentifikasi sebagai *African ethnics/tribes*. Tetapi harap dicatat perang sipil di Darfur itu bukan *ethnic cleansing* antara suku-suku Arab melawan suku-suku Afrika sebab banyak etnis Arab di Darfur yang tidak terlibat perang sipil.

Pemerintah Islam Sudan yang kini di bawah Presiden Omar Hasan al-Bashir ini memang selalu diwarnai kekerasan sosial dan konflik horizontal selama lebih dari 21 tahun sehingga membuat reputasi negeri ini sangat buruk. Human Rights Watch mencatat Sudan sebagai salah satu negara dengan tingkat kejahatan kemanusiaan terburuk di dunia. Kekerasan yang terjadi di Darfur hanyalah sebagian kisah kekerasan yang terjadi di Sudan. Sebelumnya, pemerintah Sudan terlibat konflik berdarah bertahun-tahun dengan warga Sudan di selatan yang kebanyakan dihuni kaum Kristen (5%) dan *indigenous beliefs* (25%). Perang sipil yang terjadi di Darfur saat ini telah membuyarkan para ilmuwan politik dan pengamat sosial yang selama ini beranggapan bahwa kekerasan di Sudan adalah contoh empiris dari *ethnic cleansing* yang dilakukan rezim Islam-Sunni dengan non-Muslim (Kristen dan agama lokal). Apa yang terjadi di Darfur adalah sebuah potret kejahatan kemanusiaan yang dilakukan sesama kaum muslim. Ini membuktikan bahwa rezim Islam-Sunni yang berkuasa di Sudan

tidak hanya menjadikan non-Muslim sebagai musuh utama melainkan juga person/kelompok Islam beretnis Afrika dan menentang kebijakan politik Khartoum.

Rezim Sudan adalah contoh nyata dari konspirasi tentara dan Islam garis keras. Sejak diktator Jendral Ja'far Nimeiri mengkudeta Sudan 1969, dia segera menggandeng kekuatan Islam garis keras terutama faksi Ikhwanul Muslimin. Kongkalikong ini terus berlanjut di zaman pemerintahan Sadiq al-Mahdi dan sekarang Omar Bashir. Konspirasi ini dibangun berdasarkan kepentingan saling menguntungkan. Di pihak pemerintah mereka membutuhkan legitimasi keagamaan untuk melanggengkan kekuasaan politik yang mereka raih dengan cara-cara kotor sementara di pihak Islam garis keras, koalisi dengan pemerintah merupakan kesempatan emas untuk meraih kekuasaan yang mereka impikan. Konspirasi tentara dan Islam garis keras ini bukan hal baru dalam sejarah keislaman. Ada banyak karya akademik yang mengulas persengkongkolan ini seperti *Hatred's Kingdom* karya Dore Gold yang mengulas konspirasi tentara dan Islam garis keras Wahabi di Arab Saudi dan *Republic of Fear* karya Samir al-Khalil yang membahas tentang konspirasi tentara-Sunni-Arab di Iraq. Akibat persekongkolan ini terjadilah sebuah "kekerasan struktural" (meminjam istilah Johan Galtung) yang mengerikan sepanjang sejarah Sudan yang tidak hanya memakan korban orang-orang Kristen dan kepercayaan lokal di Selatan melainkan juga kaum muslim sendiri yang melawan *mainstream* Khartoum. Kita tahu watak Islam garis keras adalah arogan, mau menang sendiri dan merasa benar sendiri. Intelektual muslim terkemuka Mahmoud Muhammad Thaha yang dipenggal kepalanya oleh rezim pemerintah adalah bukti nyata dari arogansi kekuasaan dan Islam garis keras. Banyak intelektual Muslim moderat dari Sudan yang akhirnya memilih tinggal di Barat (seperti Abdullah

Ahmed An-Naim) karena merasa tidak nyaman dan tidak aman hidup di Sudan.

Kekerasan di Sudan semakin bertambah akut karena Liga Arab "menutup mata" terhadap kekerasan sosial yang terjadi disana. Itu disebabkan karena Sudan termasuk anggota Liga Arab dan rezim Sudan menjalin hubungan baik dengan tetangganya, Mesir dan anggota Liga lainnya. Disamping itu, faktor identitas Sunni-Arab (penduduk Arab ada sekitar 40% tetapi mereka menguasai pemerintahan) menyebabkan Liga Arab enggan untuk menekan Sudan. Padahal koalisi internasional dan organisasi-organisasi dan NGO-NGO yang bergerak di bidang *human rights* dari kawasan Arab sudah mendesak Liga Arab untuk ikut intervensi dalam menghentikan kejahatan kemanusiaan di Sudan. Meskipun perjanjian damai sudah diteken tetapi hawa panas masih menyelimuti Sudan Selatan dan Darfur.

Apa yang terjadi di Sudan adalah warning untuk pemerintah Indonesia yang belakangan ini "sangat hangat" dengan kelompok Islam garis keras. Sadarkah kita simbol-simbol keislaman yang mereka gembar-gemborkan sebetulnya hanyalah jargon kosong dan sasaran antara belaka untuk menarik simpati publik Muslim. Target utama mereka adalah kekuasaan! Jika pemerintah, kaum merah-putih (nasionalis) dan kelompok Islam moderat di negeri ini lengah, bukan hal mustahil kalau Indonesia di masa mendatang akan menjadi (seperti) Sudan! **[e]**

MENGGESER DUA MODEL KEBERAGAMAAN

Hatim Gazali

DI MASA LALU, masyarakat bernostalgia dengan agama, memberikan rasa aman secara psikologis ketika tekanan dari luar mengancamnya. Dan jika ternyata modernisasi menyingkirkan peran agama, berarti beragama adalah semacam ketidakdewasaan dan kejumudan.

Saat ini, agama hadir kembali dalam ruang yang berbeda pula. Pada satu sisi, secara psikologis agama memberikan rasa aman. Ungkapan jihad, berperang melawan kafir, membunuh musuh ketika diberi dasar teologis, dengan bangga orang akan mengklaim telah menegakkan agama dan membela Tuhan. Para teroris, fundamentalis kerap melakukan ini. Baginya, agama adalah tempat perlindungan dari hal-hal yang dianggap musuh. Ketika Amerika (Barat) dan non-muslim dianggap musuh, maka memerangi mereka serta merta disebut para *mujahid*.

Begitu pula ketika ekonomi menghimpit. Banyak orang yang lari pada agama. Prinsip kelompok ini : kebahagiaan didunia sama sekali tak bernilai jika dibandingkan dengan kebahagiaan diakhirat kelak. Yang terpenting bisa membangun kehidupan pasca kematian dengan baik dan penuh sejahtera kendati didunia dalam keadaan melarat dan menderita.

Pada sisi yang lain, secara material agama meminta pengorbanan yang tidak sedikit dari manusia. Surga di akhirat nanti tampaknya sangat mahal dan perlu dibeli dengan biaya yang tinggi. Berhaji, sadaqah, sholat, puasa dan sebagainya adalah salah satu ongkos yang harus dibayar untuk mendapatkan Surga. Bahkan, manusia juga siap mengorbankan diri dan seluruh harta kekayaannya untuk mendapatkan tempat yang layak di hari akhir nanti. Bom bunuh diri kerap dinilai sebagai perintah agar mendapat ridho Tuhan. Begitu pula dengan permusuhan, konflik sosial yang sering disulut oleh perbedaan keyakinan (agama).

Sebegitu mahalkah agama, mendapatkan surga dan ridho Allah sampai manusia tidak lagi bisa menganggap penting terhadap dirinya, harta, istri-suami dan sebagainya.

Dalam hemat saya, beragama tidak sulit dan tidak pula memerlukan pengorbanan yang amat mahal. Ridho dan Surga Tuhan bisa dicapai dengan kesejahteraan sosial. Tentu, ada yang salah dalam menangkap agama.

Pada dasarnya, agama hadir melalui seperangkat ajaran dan doktrinnya merupkan hidayah (pemberian, pengorbanan) Tuhan kepada manusia agar ia bisa membangun masyarakat yang adil, sejahtera dan beradab. Melalui agama tersebut, Tuhan memiliki harapan agar kelebihan manusia dari makluk yang lain bisa dikelola dengan baik. Selebihnya, akal-pikiran manusia-lah yang menjadi pelaksana teknis kearah mana masyarakat itu dibentuk. Agama hanya bisa memberikan seperangkat nilai dan aturan-aturan universal, dan hanya akal yang bisa menerjemahkannya. Potensi yang telah diberikan Tuhan ini diharapkan menjadi komando lapangan (Korlap) atas kehendak Tuhan. Robert N. Bellah menyatakan bahwa agama adalah sarana ilahiyah untuk memahami manusia.

Dengan memahami agama seperti ini, kita tidak akan terjebak pada dua model agama diatas. Bernostalgia dan memandang agama segala-galanya dibandingkan dengan yang lain akan berakibat pada penegasian ilmu pengetahuan. Perseteruan antara sains dan agama atau wahyu dan akal yang telah berlangsung beberapa abad ini tidak lepas dari model ini. Agama dipandang sebagai segalanya, dan ilmu pengetahuan dibawa pengetahuan.

Begitupula sebaliknya. Memandang sains sebagai satu-satunya alat untuk menerjemahkan kehidupan ini ternyata sangat terbatas. Ilmu Pengetahuan ternyata tidak mampu menjawab hal-hal yang bersifat eskatologis, misteri. Ada banyak misteri yang tidak bisa ditangkap dan diprediksi oleh ilmu pengetahuan.

Sementara itu, model kedua justru menghadirkan agama sebagai sosok yang sangar, menakutkan dan penuh nuansa teror. Pesan-pesan humanisme agama yang mestinya menjadi semangat dalam hidup ini terus terkubur seiring dengan egoisme penganutnya untuk memperoleh hal-hal yang bersifat remeh dan sementara. Mengikutkan nama atau atas nama Tuhan atas tindakan-tindakan yang tidak manusiawi sesungguhnya telah menempatkan Tuhan sebagai dzat secara tidak wajar.

Kedua model keberagamaan ini sesungguhnya telah mereduksi agama itu sendiri. Dengan kata lain, daya fungsional agama hilang. Kekuatan revolusioner dan transformasi agama telah direduksi oleh penganutnya. Benar apa yang dikatakan oleh sejumlah intelektual Islam bahwa Islam tertutup oleh kaum muslimin (*al-Islam mahjubun bi al-muslimin*).

Menuju Kebermaknaan Agama

Untuk menemukan makna agama maka kita mesti hijrah dari dua model keberagamaan diatas. Menurut Karl Marx (1818-1883), manusialah yang menciptakan agama, bukanlah

agama yang menciptakan manusia. Jika demikian, kearah mana agama itu dikonstruksi sepenuhnya berada ditangan manusia. Agama bisa membius (*opium*, Karl Marx) masyarakat sebagaimana ia juga bisa melakukan transformasi sosial.

Jika manusia memiliki otoritas untuk menentukan arah dan format agama, maka untuk menemukan kebermaknaan agama, ada beberapa hal yang mesti dilakukan. *Pertama*, liberalisasi teks agama. Teks agama harus ditempatkan dalam ruang membebaskan manusia dari ketertindasan dan ketertinggalannya. Liberalisasi teks ini bukan berarti menundukkan teks atas rasio atau sebaliknya, tetapi menempatkan rasio sebagai pisau analisa yang tajam dalam membedah persoalan kemanusiaan dan menafsirkan ajaran agama sesuai dengan semangat normatif agama. Sehingga, agama tidak lari dari persoalan yang dihadapi oleh pemeluknya, tetapi justru tampil kedepan dengan memberi harapan, jawaban dan solusi.

Kedua, mendahulukan ajaran-ajaran kemanusiaan ketimbang doktrin-doktrin akhirati. Janji-janji keselamatan eskatologis yang diberikan agama harus ditafsirkan dalam konteks kekinian. Dalam Yahudi misalnya, bahagia di dunia berarti kelak juga akan bahagia. Konsep ini berbeda dengan Islam. Melarat didunia belum tentu melarat diakhirat. Sehingga, umat Islam cenderung menempatkan dunia dibawah akhirat. Padahal, antara akhirat dan dunia sama-sama penting. Ketertindasan, keterbelakangan, konflik sosial, dan kemiskinan adalah problem kekinian yang mesti dijawab oleh agama. Agama tidak bisa serta merta memberikan harapan-harapan kosong pasca kematian. Lebih dari itu, agama diharapkan bisa menjadi ruang pencerahan bagi umatnya baik didunia ataupun diakhirat kelak. Hal ini bukan maksud menjadikan umat Islam untuk gila harta, tetapi kemiskinan yang menimpa kaum

muslimin sungguh menjadi hambatan bagi agama dalam melakukan pencerahan.

Ketiga, menghentikan kerinduan akan idealisasi masa lalu. Charles Kimbbal (2002), sudah memperingatkan bahwa tekad untuk mengembalikan masa keemasan dimasa lalu akan berakibat pada korupnya suatu agama. Pasalnya, zaman ideal dimasa lalu berlawanan dengan zaman sekarang ketika pemeluk agama hidup, yaitu suatu zaman yang penuh dengan dosa, kesombongan, khayalan, kelalaian dan kesia-sian. Terhadap hal tersebut, agama tidak bisa memalingkan diri. **[e]**

BAGIAN III

AGAMA, KEKUASAAN DAN TAFSIR PEMBEBASAN

DIMENSI PROFAN KITAB SUCI

Tedi Kholiludin

ADA HAL yang menarik ketika hitungan bulan memasuki angka sembilan atau bulan September. Keuskupan Agung Semarang selalu melaksanakan Pameran Kitab Suci agama-agama. Romo Aloys Budi Purnomo mengatakan, tadinya Gereja Katolik melalui Komisi Kitab Suci hanya mengadakan Pameran Kitab Suci Agama-agama ini hanya untuk pihak Gereja dan secara eksklusif menutup diri hanya terbatas untuk kalangan sendiri. Tetapi sejak 5 tahun terakhir ini, bulan kitab suci sudah dimulai dengan menghadirkan berbagai warna dari agama yang ada di Semarang.

Beda halnya dengan pertemuan antartokoh agama lainnya, pertemuan ini terkesan jauh dari sikap elitisme wacana toleransi. Jika kebanyakan pertemuan dilaksanakan lebih karena sebagai reaksi atas terjadinya berbagai kekerasan, Pameran Kitab Suci yang rutin diadakan di Keuskupan Semarang merupakan pengejawantahan dari sikap yang paling fundamental dari upaya penghargaan terhadap perbedaan.

Meski banyak momen yang sama-sama melibatkan pihak dari berbagai latar belakang agama, tetapi kerapkali memiliki sprit yang berbeda. Pertemuan antartokoh agama kebanyakan

terkesan sebagai pluralisme elitis atau borjuis karena hanya dilakukan sesaat setelah timbulnya ancaman, sementara yang dilakukan di Keuskupan Semarang adalah sebentuk simbolisasi dari model integrasi nilai pluralisme dalam kehidupan nyata.

Secara kodrati perbedaan adalah satu hal yang patut disyukuri dan telah menjadi ketentuan alam atau *sunnatullah.* Kita tidak selamanya hidup dalam kesamaan. Ada perbedaan pemikiran, cara pandang, bersikap dan semuanya ini adalah hak yang paling asasi dari manusia sebagai makhluk yang berkehendak. Bahkan pasangan yang kembarpun pada hakikatnya berbeda satu dengan yang lainnya.

Pertanyaannnya kemudian, apakah pilihan untuk mengambil tema kitab suci sebagai jalan untuk memahami kesatuan ruh agama-agama justru akan bertolak belakang dengan kenyataan yang sesungguhnya. Apalagi jika kita melihat bahwa kitab suci menjadi semacam faktor diferensiasi dari sebuah agama.

Yang Sakral dan Yang Profan

Mircea Eliade dalam *The Sacred and The Profane; The Nature of Religion* mengatakan bahwa hal yang terpenting untuk kita lakukan dalam aktivitas keberagamaan adalah menunjukan dimensi khusus dari pengalaman keagamaan untuk membawanya keluar dari dari pengalaman yang profan dalam dimensi duniawi. Dengan kata lain, Eliade ingin menegaskan bahwa ada sebab sejarah yang membuat perbedaan dan banyaknya variasi dari ekspresi keberagamaan manusia. (Eliade: 1987, 16-17). Ada banyak perbedaan pengalaman keagamaan yang bisa dijelaskan oleh perbedaan ekonomi, budaya dan organisasi sosial.

Perbedaan inilah yang merupakan élan dasar dari pluralisme. Sama halnya ketika kita memahami perbedaan kitab

suci dalam agama-agama. Semua kitab suci adalah ekspresi dari *religious experience* guru moral masing-masing agama. Karena ada setting ruang dan waktu yang berbeda, maka kitab suci yang senantiasa diiringi oleh ruang sejarah, juga mewujud dalam identitas yang berbeda.

Mengutip apa tesis yang diajukan oleh Wilfred Cantwel Smith (2005) dalam *What is Scripture? A Comparative Approach* (terj. Kitab Suci Agama-agama), bahwa kitab suci adalah aktivitas manusia. Melalui cara tertentu, kitab suci telah memainkan peran utama dalam sejarah manusia, tidak hanya dalam kesalehan individu dan kelompok serta sensitivitas moral dan visi intelektual, namun juga dalam hokum,hubungan keluarga, sastra, seni, pola ekonomi, organisasi sosial dan politik, revolusi sosial dan politik, pakaian, penggunaan bahasa dan lainnya. Sebuah peran yang terlalu disayangkan jika kita hanya membuat konsepsi tentang kitab suci.

Artinya disamping kita memerlukan konsepsi tentang kitab suci, kita juga harus membangun konsepsi tentang manusia. Yakni sebuah pemahaman tentang diri kita (*self evident*) sebagai makhluk yan gkeberadaannnya telah menggerakkan dan mempertahankan dan dipertahankan oleh kitab suci.

Apa yang diajukan oleh Cantwel Smith ini merupakan bukti bahwa, meski kitab suci diyakini sebagai wahyu Tuhan yang sakral, tetapi proses "sakralisasi" ini tidak kemudian menjadikan pandangan kita terhadap kitab suci tersebut membuatnya benar-benar sakral yang tidak bisa disentuh oleh dimensi pemikiran manusia. Bahwa ada aura sakral dalam kitab suci itu memang sebuah kemutlakan. Tetapi, tanpa kita sadari berbarengan dengan dimensi sakral yang mengiringi kitab suci, ada juga spektrum profan di dalamnya.

Satu gambaran konkret untuk menunjukan hal ini adalah fakta yang ditemukan dalam al Qur'an, kitab sucinya umat Is-

lam. Al-Qur'an adalah kitab suci yang lahir dari tradisi yang dialektis. Nasr Hamid Abu Zayd, seorang intelektual Muslim asal Mesir yang saat ini menetap di Belanda mengatakan bahwa al Qur'an itu *al-muntaj al-tsaqafi* produk budaya. Al Qur'an itu sebenarnya historis meski didalamnya ada kehendak Tuhan yang suprahistoris. Al Qur'an itu sendiri historis karena diturunkan di tanah Arab dengan menggunakan bahasa Arab yang digunakan saat itu.

Karena al-Qur'an sangat erat kaitannya dengan personalitas keagamaan Nabi, maka harus kita pahami bahwa keabadian (keqadiman) dan dimensi sakral al-Qur'an yang berhubungan dengan sektor sosial bukan terletak pada makna tekstual al-Qur'an atau spesifikasi hukum. Tetapi itu ada pada cita-cita atau prinsip moralnya. Diktum-diktum al-Qur'an yang berkenaan dengan sektor sosial harus dilihat dari dua dimensi tersebut. Sementara prinsip moral atau cita-cita moral sifatnya abadi, spesifikasi hukum sifatnya temporal.

Spesifikasi hukum bagaimanapun merupakan hasil dari sebuah proses dialogis atau sebuah "transaksi" antara keabadian Kalam Allah (sakral) dengan situasi dan kondisi sosial masyarakat Arab pada saat al-Qur'an diturunkan (profan). Karena itulah (meminjam bahasanya Fazlur Rahman) bahwa sepesifikasi hukum yang tertulis secara eksplisit dalam al-Qur'an tidak berlaku secara universal dan eternal. Ia bisa saja berubah sesuai dengan perubahan waktu dan tempat.

Karena sedemikian eratnya kaitan antara al Qur'an dengan situasi sosial masyarakat Arab pada zaman Nabi, maka memahami al-Qur'an harus melibatkan pemahaman terhadap kondisi dan situasi sosial masyarakat Arab saat al-Qur'an diturunkan. Dengan cara ini maka dapat diketahui aspek-aspek kehidupan sosial yang benar-benar merupakan tradisi Arab, yang kemudian direspons oleh al-Qur'an baik berupa

pembenaran, pembenaran sebagian dan sebagian penolakan serta manakah aspek tradisi Arab yang ditolak secara total oleh al-Qur'an.

Namun, baik pembenaran maupun penolakan Kalam Allah terhadap tradisi Arab pra Islam yang kemudian diwujudkan dalam redaksi al-Qur'an itu tidak harus diambil makna harfiyahnya, tetepi harus diambil dari tujuan serta alasan-alasan mengapa suatu tradisi itu diterima atau ditolak. Atau, meminjam bahasa yang lazim dipakai oleh para Usuliyyin, keabadian al-Qur'an itu bukan terletak pada *dhahir al-nass* tetapi pada *maqasid al-syari'ah* dari nas tersebut.

Selain gambaran di atas, bukti bahwa ada dimensi profan dalam al-Qur'an bisa kita dapati keterkaitan redaksional al Qur'an warna lokalitas Arab. Satu contoh bahwa pembahasan tentang air dalam fiqih Ibadah menjadi sangat rinci. Ini bisa dipahami karena air merupakan sumber kehidupan yang sangat penting bagi masyarakat Arab saat itu. Karenanya al-Qur'an selau menggambarkan air sebagai satu simbol kesejahteraan. Air mengalir dibawah surga, begitulah al-Qur'an biasa mengkiaskan pentingnya air sehingga keindahannya sampai menghiasi surga.

Nuansa profan dalam al-Qur'an juga kita temukan ketika ada fakta keterbatasan isu yang terkait dengan eksistensi agama selain selain Yahudi dan Nasrani. Dalam al-Qur'an, hal tersebut tidak mendapat tempat aktualisasi yang cukup.

Ide Moral

Hal ini menunjukan bahwa kitab suci, meski diyakini oleh pemeluknya sebagai wahyu Tuhan, tetap tidak bisa mengelak dari kehendak historis. Kata Cantwel Smith sebagaimana dikutip oleh Komarudin Hidayat 2003; 130), "*everything that exist on earth, however, has come into existence historically*". Segala

sesuatu, sekalipun kitab suci yang diyakini sebagai kalam Tuhan yang abadi, karena telah membumi,maka ia terkena kategori sebagai fakta historis.

Apa yang menjadi sakral dalam kitab suci, karenanya bukanlah ada pada bentuk fisik atau bahasa yang digunakan. Karena jika ini yang dipahami oleh umat beragama, maka kitab suci selamanya akan dilihat sebagai faktor pembeda. Tetapi lebih penting dari itu, dimensi sakral dari kitab suci harus dipahami sebagai spektrum yang terkait dengan universalitas nilai atau ide moral yang dikandung di dalamnya seperti keadilan, kesamaan, persaudaraan dan kesatuan umat sebagai makhluk Tuhan.

Juga penting untuk digarisbawahi bahwa semua kitab suci agama, juga tidak lepas dari kerja-kerja budaya. Inilah yang menjadikan tampilan kitab suci itu berbeda satu dengan lainnya. Tetapi pada intinya semua kitab suci, memiliki fungsi yang sama sebagai petunjuk bagi umatnya menuju kesempurnaan hidup, *fid dunya wal akhirat*. **[e]**

AGAMA, KEKUASAAN DAN TAFSIR PEMBEBASAN

M. Kholidul Adib

DALAM SEBUAH DISKUSI terbatas di eLSA belum lama ini, bertema "Beragama di Era Multi Krisis" yang didesain agak beda dengan diskusi biasanya, masing-masing peserta diminta untuk melakukan refleksi diri terkait dengan pengalaman keberagamaannya: kenapa mereka beragama? Sejauhmana mereka memahami agama? Sejauhmana peran agama dalam kehidupan publik, terutama dalam membimbing mereka pada aksi-aksi sosial yang membebaskan? Di antara peserta diskusi ada yang mengaku beragama karena faktor keluarga dan lingkungan, karena kebetulan orang tua dan lingkungan menganut agama Islam, maka dirinya ikut beragama Islam. Ada juga yang mengaku agama bisa membuat hati tenteram dan tenang. Ada spiritualitas dalam agama. Dari agama pula kita mengenal keagungan Tuhan, misalnya, melalui alam yang terhampar. Beragama juga erat dengan dorongan surgawi dan ketakutan akan neraka. Beragama juga tidak lepas dari tradisi dan ritus-ritus ciptaan orang-orang terdahulu. Banyak juga doktrin keagamaan yang bercorak klaim terbenar, sehingga tak jarang terjadi pertumpahan darah antarumat beragama. Agama juga dipandang sebagai satu-satunya jalan mendapat keselamatan.

Peserta diskusi juga mengajukan beberapa pertanyaan: sekarang ini muncul banyak karakter Islam. Ada yang liberal dan yang fundamentalis. Mana yang "benar"? Bukankah Alquran pegangan kita sangat mampu menghadapi tantangan dunia, karenanya kita harus kembali ke Alquran dan hadits? Ataukah Islam hanyalah bersifat pragmatis, hanya tawaran kondisional, yang suatu saat harus berubah dan digantikan oleh konsep lain? Apa ukuran yang benar terhadap penafsiran Alquran? Kalau kita mendialogkan Alquran dengan realitas kekinian dan kalau kita membaca Alquran secara apa adanya, tekstual, maka Alquran tidak akan "berbunyi". Lalu apa ukuran pemaknaan Alquran dan hadits dalam rangka mencari kebenaran? Apakah Alquran yang harus mengikuti perkembangan zaman ataukah zaman yang mengikuti Alquran? Bukankah penafsiran Alquran kebenarannya relatif, belum jelas dan belum final? Apakah pantas suatu penafsiran dijadikan ukuran kebenaran dan pengklaiman kebenaran? Semua peserta diskusi sepakat bahwa karakter kehidupan umat beragama sangat dipengaruhi oleh doktrin agama, produk penafsiran. Namun, ada juga yang mengaku nalar agama justru dirasa membelenggu dan menindas, ketika umat tidak banyak melakukan aksi-aksi sosial-kemanusiaan.

Ketika banyak umat beragama menganggap bahwa hidup harus setara dan menjadikan kebajikan sebagai dasar dan inti dari agama, tapi yang tampak dari umat beragama justru keambiguan, yakni watak dan perilaku umat yang angkuh, arogan, elitis, dan jauh dari nalar insaniyah. Karena itulah, harus ada reaktualisasi dan refleksi total atas pemahaman dan perilaku umat terhadap agamanya. Singkatnya, dari sekian hasil refleksi tersebut, memunculkan masalah besar, yakni, tantangan agama semakin berat. Keberadaannya sebagai penjaga tatanan kosmos dari "ketimpangan sosial" dan "tangan-tangan jahil" kini dipertaruhkan. Problematika umat yang kian kompleks mengundang kita semua untuk merefleksi kembali kesadaran keberagamaan kita. Di situlah kita dituntut untuk membangun kembali nalar dan perilaku keagamaan supaya mempunyai kesadaran sosial tinggi.

Agama dan Kekuasaan

Awalkali yang harus kita lakukan adalah melihat keberagamaan dari segi strukturalis, kekuasaan (termasuk budaya) yang sudah mapan. Apakah ada korelasi antara agama (baca: teologi) dan kekuasaan? Apakah agama (teologi) itu merupakan sebuah konstruk yang begitu saja adanya tanpa ada sentuhan politik kekuasaan, ataukah ada sentuhan politik kekuasaan dalam konstruksi agama, misalnya dalam kasus RUU Anti Pornografi dan Pornoaksi dan Perda Syariat Islam? Kenapa harus ada campur tangan kekuasaan negara dalam hal moralitas dan agama yang sebetulnya sesuatu yang bersifat privat? Tampaknya harus ada kajian serius di sini. Yang jelas, kekuasaan mempunyai kekuatan legislasi yang sangat kuat. Dalam kebanyakan pengalamaan sejarah, agama adalah politik (*Ad-Din hua Asy-Syiyasah*). Buktinya? *Pertama*, setelah meninggalnya Rasulullah SAW yang dibicarakan para sahabat hanya masalah kepemimpinan setelah Nabi, sampai para sahabat bertengkar hebat. *Kedua*, adanya dimensi kekuasaan dan otoritas. Agama dipahami sebagai solusi (*al-Hulul*), atau juga disebut sebagai kekuasaan, karena Islam dianggap sebagai solusi terbaik, sehingga mengakibatkan tidak adanya kebenaran selain Islam. *Ketiga*, agama sebagai simbol kekerasan (*al-Unuqu*). Islam adalah sebuah agama yang menghendaki kekerasan sebagai satu-satunya jalan. Ketiga hal tersebut membuktikan bahwa kecenderungan kekuasaan dalam Islam sangat kuat.

Setidaknya, ada empat kerangka teologi Islam yang harus

kita kritisi. *Pertama*, Orisinilisasi. Yakni, sikap yang ingin kembali kepada yang dasar dan masa lalu (Islam pada masa Nabi dan sahabat) serta menganggap apa yang berasal dari masa lalu adalah kebenaran. Tidak boleh ada kritik terhadap kebenaran masa lalu. Ini adalah kerangka epistemologi teologi kita selama ini. Sebagai contoh adalah apa yang dikatakan Imam Ghazali, "Kekuasaan dan agama adalah saudara kembar, saling melengkapi dan mengisi." Ini kemudian dipegang teguh oleh kaum Islam formalis. Padahal, masa lalu kita sangat riskan dengan campur tangan kekuasaan, namun kenapa kita masih berhayal ingin kembali ke masa lalu? Di sini, ada problem klaim kebenaran masa lalu. *Kedua*, *al-Kasbu*. Lebih bersifat teosentris, *uluhiyah,* semua kembali kepada Tuhan. *Ketiga*, *Fardu 'Ain*. Yang didahulukan adalah kebutuhan pribadi. Tidak pernah memperhatikan kebutuhan riil masyarakat dan realitas sosial. *Keempat*, keinginan untuk selalu kembali kepada Alquran dan hadits yang dianggap sebagai kebenaran mutlak yang tidak bisa ditawar. Tidak ada kebenaran selain dari sumber tersebut. Ini adalah kerangka berpikir kita selama ini. Kira-kira kapan hal ini mulai terjadi? Kira-kira pada abad II atau III H, masa pembukuan (*ashr tadwin*). Nalar Islam kemudian menjadi nalar teks. Karena teks Islam itu berbahasa Arab, kemudian menyebabkan terjadinya Arabisme. Kenapa yang ditulis dalam masa pembukuan ini hanya sejarah Islam timbul? Dan, kenapa zaman Jahiliyah tidak pernah tercover dalam proses pembukuan tersebut? Padahal, banyak budaya yang bermain ketika Islam datang tapi tidak dikover oleh sejarah Islam? Inilah yang kita sebut dengan Arabisasi. Semua serba Arab. Kalau tidak Arab, tidak benar. Islam dipahami hanyalah hasil budaya Arab. Pemahaman semacam ini harus kita tinjau ulang.

Dengan problem seperti ini, lalu apa yang harus kita lakukan. *Pertama*, pemutusan epistemologi berpikir. Ini dikenal dengan istilah dekonstruksi. Yakni mengkritik dan meninjau ulang, bahwa pemikiran masa lalu adalah hasil manusia yang tidak bisa lepas dari ruang dan waktu, diri dan masyarakat. *Kedua*, rekonstruksi. Kita harus membangun kembali pemahaman dan konstruks agama sesuai dengan kebutuhan realitas sekarang. Inilah pertaruhan kita. Lalu, dalam wajah apa agama akan kita tampilkan? Di sini, harus ada kesadaran kebebasan dan kritisisme. Kita harus sadar adanya hegemoni Arabisme. Kita harus melakukan perubahan pemikiran keagaman, dari teosentrisme ke antroposentrisme, dari nalar ilahiyah ke nalar insaniyah, terutama untuk membela kaum tertindas, secara revolusioner. Ini semua harus berangkat dari realitas. Berbeda dengan cara berpikir masa lalu yang berangkat dari teks yang teosentris. Intinya, kita perlu membentuk kesadaran baru dalam beragama, yakni membangun nalar keagamaan yang kritis dan membebaskan.

Kerja dekonstruksi dan rekonstruksi tafsir keagamaan tersebut belum cukup, sebab kita juga harus menganalisa kekuasaan mengingat kekuasaan mempengaruhi kehidupan masyarakat lebih luas dan mendongkrak kerangka epistemologi yang mapan. Michel Foucault mengatakan ada relasi kuasa dalam pengetahuan. Di seluruh aspek kehidupan, kuasa selalu menentukan terhadap perubahan. Di sinilah perlu kita menganalisa kekuasaan yang berpengaruh di masyarakat. Kekuasaan adalah *fashion* dari hegemoni. Kekuasaan ini bisa diorientasikan kepada nilai-nilai yang sejalan dengan pikiran masyarakat sehingga kekuasaan pada akhirnya tidak akan menindas kita karena kekuasan muncul tidak atas kehendaknya tetapi ada faktor yang mendukungnya ketika masyarakat tidak bisa melakukan kontrol. *Homo homini lupus* dalam teorinya Hobbes.

Ada beberapa kantong kekuasaan yang perlu dianalisis:

(1) kekuasaan bisnis; (2) pemerintah; (3) militer; (4) lembaga/ komunitas agama; dan (5) media. Sementara kekuasaan itu ada tiga bentuk: *Pertama*, mekanisme legal-formal kekuasaan. Kekuasaan ini yang dipersepsikan punya otoritas yang tak terbatas seperti Presiden dan DPR. *Kedua*, mekanisme informal atau konglomerat. Dalam hal ini bisa dilihat kasus Tomy Winata yang mempunyai kekuasaan ketika mempunyai masalah dengan Tempo. *Ketiga*, mekanisme pembentukan referensi-media massa. Ini bisa kita lihat sekarang ini misalnya yang dikuasai oleh Amerika melalui CNN, Reuters, AFP, dll. Di sini, bisa dilihat media adalah kekuasaan. Dengan kata lain media adalah pelengkap dari legal formal dan informal. Lalu kekuasaan bisnis juga perlu kita petakan, dan ini harus dikaji dengan serius. Ada tiga kekuasaan bisnis, yakni: (i) kekuasaan bisnis global; (ii) kekuasaan bisnis nasional; dan (iii) kekuasaan bisnis regional. Di sini, kita harus menganalisa kekuasaan bisnis tersebut sesuai dengan konteks ruang kekuasaannya. Dan, sejauhmana mereka menguasai dan imbasnya terhadsap umat banyak. Apakah memberi manfaat atau malah menindas umat. Yang jelas, kepentingan untuk hidup bersama dengan mendapatkan hak-hak kemanusiaan untuk sejahtera bersama-sama harus diperjuangkan.

Semua kantong kekuasaan tersebut harus digerakkan dan ditarik untuk tidak menyalahgunakan kompetensi absolutnya tetapi harus digerakkan untuk menuju arah "hidup bersama" dengan memperhatikan dan mengutamakan kepentingan bersama, kepentingan umat, kemashlahatan bersama, saling membantu jika ada yang membutuhkan, dst. Kerja-kerja pembebasan harus diorientasikan ke sana. Demokrasi ke depan adalah demokrasi di mana harus ada distribusi kekayaan yang merata, kesejahteraan yang merata. Kekayaan yang dimiliki pebisnis tidak untuk mensuplai pemerintah, militer, dll., tetapi

untuk mensuplai masyarakat. Seperti Amerika dan Jerman di mana di sana ada pendataan terhadap orang miskin, dan tiap bulan disuruh mengambil bantuan pada lembaga tertentu. Persis yang dikatakan oleh Anthony Gidden bahwa sosial-demokrat yang berkembang di Inggris adalah Bisnis. Analisis sosial kita ke depan adalah analisa sosial yang bersifat komprehensif yang banyak diungkapkan oleh Gidden, yakni suatu analisis sosial di mana kesejahteraan adalah milik kita semua, komunitas bersama harus diwujudkan, dsehingga tidak ada ketimpangan sosial. Dan agama diharapkan mempunyai peran signifikan dalam proses formasi sosial di era sekarang ini dengan ambil bagian dan punya tanggung jawab besar dalam ikut menata kehidupan masyarakat supaya demokratis, adil, sejahtera dan damai. Di situlah pentingnya hermeneutika pembebasan.

Problem Penafsiran

Menurut Nash Hamid Abu-Zayd, peradaban Islam adalah peradaban teks. Sementara bagi Arkoun, kita harus melakukan dekonstruksi terhadap pemahaman Islam masa lalu, atau rethingking Islam. Reaktualisasi tersebut bisa dimulai dengan melakukan kajian tafsir kembali atas teks-teks keislaman yang otoritatif. Hermeneutika sangat penting sebagai salah satu metode tafsir, di amping metide tafsir lain, karena banyak teori untuk menghubungkan kita dengan teks yang otoritatif. Ketika teks tidak dilihat secara proporsional maka akan mengakibatkan kita terpenjara oleh teks. Ada beberapa arti hermeneutika; yakni (1) merumuskan ide atau gagasan dalam kata-kata; (2) menerjemahkan; dan (3) menafsirkan. Di sini, tafsir selalu dikaitkan dengan teks, dan teks tidak selamanya mencakup seluruh wacana yang dikandung oleh teks. Ini karena teks terkait dengan ruang dan waktu, serta latar belakang yang berbeda. Dan kita, sering menemui kesulitan dalam mengetahui

maksud dari pengarang teks tersebut. Kita tidak bisa konfirmasi dengan Syafi'i, Muhammad dan Tuhan itu sendiri, maka kemudian teks sepenuhnya menjadi milik pembaca.

Ada beberapa problem dalam penafsiran dan ini harus segera kita selesaikan: *Pertama*, tafsir seringkali jauh dari realitas, padahal seharusnya realitas menjadi tujuan utama dalam penafsiran; *Kedua*, realitas sendiri selalu berubah dalam sifat yang dinamis sementara teks tidak bisa berubah, contoh kecil, konsep musafir. Dalam tradisi Arab, transportasi zaman dulu adalah menggunakan kuda atau unta, sementara kita sekarang sudah mengalami zaman yang sudah berbeda jauh dengan masa lalu, memakai pesawat terbang misalnya, maka kita harus membaca kembali konsep musafir; *Ketiga*, simbol yang dipakai penafsir sangat berbeda dengan konteks ketika teks itu muncul. Contoh, jilbab. Konsep jilbab di Indonesia dengan di Arab sangat berbeda. Oleh karenanya, tafsir tekstual (Arabis) sangat menguntungkan tradisi Arab yang bermain di belakang teks; *Keempat*, Alquran hadir ke hadapan kita sudah dalam keadaan utuh bukan berangsur-angsur sebagaimana pada masa Nabi dahulu. Ini menjadi problem tersendiri dalam melakukan penafsiran Alquran. Ini bisa jadi kemudian teks menjadi tidak berdaya di hadapan kita. Kita bisa mencari justifikasi hukum, misalnya, dalam kasus Riba. Ada ayat yang mengharamkan, dan ayat yang menghalalkan. Dalam konteks pergaulan istri, ada ayat yang mengatakan poligami itu haram, tetapi ada juga yang kemudian mengkaji lebih dalam ternyata ayat berikutnya poligami itu diperbolehkan dengan catatan adil, dan seterusnya; *Kelima*, tidak ada rasul yang menghadiri turunnya Alquran. Sebagai contoh tidak ada yang menafsirkan *dholim*. Di sinilah terjadi perebutan tafsir. Kita lalu dituntut harus betul-betul aktif dalam kerja penafsiran. Jika kita diam berarti kita tidak bisa berpartisipasi aktif dalam proses tafsir tersebut. Caranya, dengan melihat apakah tafsir itu bisa diuji di lapangan: mana tafsir yang benar-benar dapat merealisasikan kemashlahatan. Bukan pada *shoheh* atau tidaknya teks. Karena kita menjadi saksi dari realitas kekinian itu sendiri. Di sinilah tafsir kita harus memperhatikan problem kemanusiaan di sekitar kita; *Keenam*, terjadinya monopoli tafsir. Siapakah yang berhak menafsirkan Alquran? Di sini kita dapat mempertanyakan, apakah mufassir klasik sudah memenuhi kualifikasi untuk menafsirkan teks ketika Alquran turun dengan realitas kontemporer sudah mempunyai *gap* yang sangat luas? Dan perlu dicatat, bahwa semua tradisi keislaman itu lahir di mana ayat Madaniyah harus dijadikan acuan. Sementara ayat Makkiyah harus ditunda (*mansukh*). Ini adalah beberapa masalah yang harus dipahami.

Juga ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam penafsiran, sebab teks mengandung kesenjangan-kesenjangan antara waktu, ruang dan subyek. Masalah hermeneutika adalah bagaimana menengahi kesenjangan-kesenjangan tersebut. Ada empat jawaban atas pertanyan tersebut: *Pertama*, positivisme teks. Yakni tidak ada kesenjangan antara teks dan realitas (makna teks mencerminkan realitas). Makna asli teks juga bisa dihadirkan kembali secara obyektif. Obyektivitas identik dengan faktualitas, yakni "dapat diuji secara empirik". Sementara tugas penafsir adalah merepresentasikan fakta yang diacu oleh teks; *Kedua*, tafsir reproduktif. Di sini kita selidiki latar belakang seorang penafsir. Misalnya, banyak ayat yang menyuruh kita membunuh orang kafir. Jika kita telusuri ayat ini maka sebenarnya teks ini hadir dalam keadaan bermusuhan; *Ketiga*, tafsir produktif. Kita harus melihat bahwa tafsir merupakan hasil produksi dari seorang penafsir yang kita harus melihat konteks dimana kemunculan teks tersebut. Makanya, ketika dalam pembacaan harus ada pengalaman historisitas dalam membaca teks untuk kepentingan ke depan karena teks memiliki

kepentingan sendiri; *Keempat*, tafsir kritis. Menyingkap kepentingan di balik teks, karena setiap teks memiliki kepentingan. Ini juga terkait ketika wahyu kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa dan bahasa sendiri memiliki keterbatasan. Misalnya kita banyak menemukan tafsir yang bersifat maskulin, itu ternyata karena penafsirnya kebanyakan laki-laki. Bahasa juga mencerminkan budaya karena ketika kita berbicara bahasa kita pasti tidak lepas dari pembicaraan budaya. Dan kita tahu budaya yang mendominasi dalam teks keagamaan kita adalah budaya Arab (bahasa Arab). Misalnya, kata perempuan dalam bahasa hanya sederhana sekali yakni hanya ditambahi dengan *ta' marbuthoh,* benda-benda mati pun dalam bahasa Arab memiliki jenis kelamin.

Tafsir Pembebasan

Sebuah metode tafsir cukup sistematis diberikan oleh Masdar Farid Mas'udi. Alquran dipahami tidak melalui pembacaan terhadap *asbabun nuzul,* tetapi melalui level nilai moral-etiknya. Ke*-qoth'i-*an dan ke*-dhanni-*an sebuah teks dilihat dari sudut moral etiknya. Mengenai teknis dan operasionalisasi gagasan ini, Masdar menggambarkan dalam tiga kerja ijtihad: *Pertama*, bagaimana kita mengetahui tentang prinsip-prinsip etika berdasarkan etika transendental dari agama. Di mana peranan akal, di mana peranan *naql*. Ini bisa juga disebut persoalan epistemologi; *Kedua*, metodologi. Bagaimana kita bisa dapat menemukan pesan-pesan dan bisa menemukan pesan etik dari agama; *Ketiga*, bagaimana kita bisa mentransformasikan pesan-pesan dan norma etika transendental agama ini dalam kehidupan publik, masyarakat yang kacau balau itu. Itulah nalar Islam yang harus kita gagas, terutama dalam rangka menghadapi tantangan perubahan sosial supaya adil dan beradab.

Dalam membangun nalar Islam yang membebaskan tersebut, kata Masdar, teks Alquran harus kita pahami sebagai pesan-pesan etik dan spirit/moral pembebasan. Oleh karena itu, teks harus berbicara terhadap realitas. Sehingga, sebagaimana yang dikatakan Masdar, kita harus melakukan kerja-kerja berikut ini. *Pertama*, memahami problem kemanusiaan di dalam kehidupan nyata. Apa problem kemanusiaan bagi nelayan, petani, pedagang, dan kelompok marjinal lainnya, dan bagi kemashlahatan umat umumnya. *Kedua*, yakni menangkap pesan-pesan etik dari teks (*nash*) agama, terhadap problematika kemanusiaan tersebut. Kemudian kita harus menancapkan komitmen kita untuk melakukan aksi perubahan dalam tataran praksis. *Ketiga*, berkaitan dengan strategi, kita harus merumuskan konsep-konsep pemecahan. *Keempat*, aksi secara riil, dalam bentuk pembelaan terhadap mereka yang tertindas. Kerja pembebasan itulah yang harus dijalankan oleh segenap umat manusia. Kita harus memegang komitmen pembebasan supaya terjadi perubahan dari tatanan sosial yang timpang menuju kesetaraan dan kemakmuran bersama. Semoga dengan komitmen perjuangan kita, Islam betul-betul memberi manfaat bagi umat manusia dan alam semesta. Amin. Wassalam. **[e]**

MELAWAN OTORITARIANISME PENAFSIRAN

Mohamad Arja Imroni

SEMUA AGAMA yang ada di muka bumi ini dalam ajaran normatifnya menganjurkan kebaikan dan kedamaian hidup manusia. Agama Kristen mengajarkan cinta-kasih, Konfusianisme mengajarkan kebijaksanaan, Buddha mengajarkan kesederhanaan, dan *risalah* Islam mengajarkan universalisme kasih sayang untuk seluruh isi jagad raya ini (*rahmat li al-'alamin*). Dengan kata lain semua agama memiliki fungsi-fungsi profetik untuk membebaskan manusia dari segala bentuk ketakutan, kebiadaban dan tindakan-tindakan yang membahayakan diri sendiri maupun orang lain.

Ironisnya dalam aras historisitas manusia, agama justru menjadi "penyuplai energi" yang tidak kecil bagi jatuhnya korban jiwa manusia sebagai akibat dari tindakan-tindakan kekerasan yang mengatasnamakan agama. Sungguh ini merupakan fenomena yang paradoks. Agama yang secara normatif mengajarkan nilai-nilai luhur bagi keselamatan kemanusiaan, dalam ekspresi historisnya justru menampilkan wajah yang garang, sangar, keras, menakutkan dan bahkan seakan-akan mengingkari nilai-nilai ajarannya sendiri. Di sinilah terlihat adanya kesenjangan antara nilai-nilai

normativitas dan historisitas, antara cita dan fakta Agama.

Ditengarai fenomena itu adalah sebagai akibat dari adanya radikalisme agama. Tak hanya Islam, agama apapun berpotensi memunculkan radikalisme. Dengan kata lain masyarakat agama berpotensi menghadapi persoalan radikalisme. Dalam konteks Indonesia, kekerasan agama yang bersumber dari radikalisme agama merupakan fenomena yang marak dibicarakan akhir-akhir ini terutama oleh sebab menjamurnya sejumlah "laskar" atau organisasi berlabel agama (Islam) yang oleh sebagian orang justru dianggap sebagai biangnya kekacauan, kekerasan dan teror.

Radikalisme agama (Islam) memang sering dilekatkan dengan tindak kekerasan berbasis agama karena dalam realitas sosial yang sering tampak, kelompok Islam radikal sering menggunakan cara-cara kekerasan dalam mengekspresikan paham keagamaan mereka.

Dalam tulisan ini yang dimaksud dengan radikalisme agama adalah "sikap keagamaan yang rigid, ahistoris, koersif, dan mengandung kekerasan dalam tindakan".

Normatifitas Radikalisme Agama

Fenomena yang paradoksal di atas tentu saja memunculkan pertanyaan "mengapa hal itu bisa terjadi"? Beberapa pakar telah mencoba memberikan penjelasan mengenai penyebab terjadinya fenomena tersebut.

Sebagian pakar menyatakan bahwa radikalisme dan kekerasan agama merupakan reaksi negatif atas gelombang modernitas yang membanjiri negara-negara muslim pada awal abad ke-20. Reaksi negatif ini muncul sebagai akibat dari kegamangan para agamawan dalam merespon nilai-nilai kemodernan. Rekasi negatif itu mewujud pada tindakan-tindakan yang didasari semangat kembali kepada dogma-dogma agama secara literal-tekstual.

Sementara sebagian yang lain menganggap penyebabnya adalah adanya kecenderungan ekspresi keberagamaan yang formalis, rigid dan abai terhadap nilai-nilai lokal. Ini mengakibatkan lahirnya kelompok-kelompok yang mengedepankan alat ukur keislaman seseorang pada simbol-simbol keberagamaan secara sempit. Seperti dengan model baju, memanjangkan jenggot dan sejenisnya.

Selain faktor-faktor tersebut, menurut hemat penulis faktor timbulnya radikalisme agama (Islam) yang juga penting dicermati adalah adanya (meminjam istilah Khaled Abou al-Fadl, 2004) *otoritarianisme* penafsiran teks-teks agama. *Otoritarianisme* merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang subjektif dan selektif. *Otoritarianisme* berakibat pada munculnya tafsir yang bersifat otoriter karena penafsir membatasi makna teks-teks agama pada tafsir tunggal yang seakan absolut, dan bahkan dianggap lebih otoritatif dibanding dari teksnya itu sendiri. Bersamaan dengan itu adanya kegigihan dalam penolakan terhadap kemungkinan adanya interpretasi lain yang melibatkan pengaruh dan unsur-unsur luar menjadi semakin menguatkan arus otoritarianisme ini.

Otoritarianisme tidak perlu terjadi jika disadari bahwa semua aktifitas penafsiran dan pemahaman terhadap teks adalah sekedar upaya mencari *kehendak Tuhan* yang tidak seorangpun yang dapat memastikannya.

Harus diakui bahwa umat beragama, apapun agamanya termasuk di dalamnya Islam, tampaknya mustahil untuk memisahkan diri dari teks, karena semua agama memiliki kitab suci (atau yang dianggap suci) oleh umatnya yang berupa teks-teks. Nasr Hamid Abu Zaid menyebut peradaban Islam adalah

peradaban teks (*hadlârat al-nashsh*), meskipun bukan berarti teks itu sendiri yang membangun peradaban melainkan dialektika manusia dengan realitas yang melingkupi dalam satu sisi dan dialognya yang terus menerus dengan teks-teks pada sisi yang lain. (Nasr Hamid,1993:11).

Teks utama dalam agama Islam sebagai pegangan hidup pemeluknya adalah Al-Qur'an dan As-Sunnah. Karena watak teks itu pasif, diam dan otonom maka yang berperan dalam mengelaborasi makna teks adalah manusia melalui proses interpretasi menggunakan fungsi akalnya. Ini artinya, sebuah teks watak dasarnya adalah memungkinkan adanya *multi-interpretasi.* Sangat boleh jadi, satu ayat yang sama "bunyi tafsirnya" bisa berbeda karena yang "membunyikan ayat" berbeda. Sampai pada tataran ini sesungguhnya adanya perbedaan itu tidak menjadi persoalan jika hal itu disikapi dengan penuh kearifan yang didasari oleh keyakinan bahwa semua tafsir atas teks agama bersifat relatif.

Problem serius baru muncul ketika satu tafsir diklaim sebagai yang paling benar. Ketika itu dilakukan, sebuah penafsiran justru akan sangat berpotensi menjadi otoriter, bukan lagi otoritatif. Parahnya, sebuah pemahaman terhadap teks-teks agama acapkali dijadikan satu kelompok Islam tertentu sebagai instrumen untuk melakukan tindakan-tindakan kekerasan seolah-olah mereka telah mendapat mandat secara langsung dari Tuhan untuk melakukannya.

Sikap seperti ini sangat berbahaya dalam konteks kehidupan beragama karena bisa mengakibatkan penyelewengan pada pesan normatif agama yang awalnya bertujuan mulia. Dalam sejarah Islam kita tahu tentang peristiwa *inkuisisi* (*mihnah*) yang dilakukan oleh rezim al-Ma'mun yang memaksakan paham teologi mu'tazilah.

Dari uraian di atas sebenarnya saya ingin mengatakan bahwa secara normatif radikalisme agama yang mewujud dalam tindakan kekerasan tidak dapat dibenarkan. Diskursus keagamaan yang memicu radikalisme hanyalah merupakan akibat dari pemahaman terhadap teks-teks keagamaan secara literal, tekstual, parsial, mengabaikan konteks dan kondisi sosio-kultural, dan menegasikan *local-wisdom.* Ditambah dengan totalitas klaim atas kebenaran (*claim of truth*) dan klaim atas keselamatan eskatologis surgawi (*claim of salvation*), suatu pemahaman agama potensial menjadi kendaraan dan legitimator kekerasan bila radikalisme perjuangan politik identitas mengambilnya sebagai amunisi.

Dalam realitas keseharian, akibat pemahaman teks-teks agama yang literal tadi terlihat dalam berbagai aksi teror dan kekerasan yang mengatasnamakan agama (Islam). Kita melihat peristiwa-peristiwa seperti pengeboman tempat-tempat umum dengan cara bunuh diri (yang tidak lain adalah akibat dari cara memahami ayat-ayat *jihad* secara serampangan), tindakan-tindakan perusakan "tempat-tempat maksiyat" dengan dalih *al-nahyu 'an al-munkar,* dan bahkan terkadang terjadi klaim pengkafiran terhadap pemahaman yang berbeda dalam satu agama.

Jika itu semua dilakukan dalam konteks berdakwah, beberapa pertanyaan ini patut diajukan sebagai bahan renungan. Adakah ajaran berdakwah dengan cara merusak?. Bukankah Nabi Muhammad SAW mengajarkan Islam menggunakan cara damai dan dengan pendekatan kasih sayang *ra'fah* dan *rahmah* (QS. Al-taubah: 128-129) bukan dengan pendekatan destruktif dan anarkis?. Bukankah terhadap kemungkaran menurut ajaran Nabi kita hanya diperintah untuk mengubah (*man ra'a minkum munkaron fal yughayyirhu*) bukan untuk membasmi dengan kekerasan dan penghancuran? Pernahkah kita menyadari bahwa tindakan-tindakan kekerasan

justru membuat citra Islam semakin buruk? Mengapa ketidakadilan, kemiskinan, kebodohan, jurang pendidikan dan kaya-miskin yang semestinya harus menjadi garapan masyarakat beragama untuk terjemahan teologi keadilan, kesejahteraan inkarnatoris (di semesta alam ini) dan seharusnya menjadi wajah humanisasi agama dalam peradabannya tidak menjadi pilihan dalam *jihad* daripada melakukan teror bom?

Bukankah *Islam* dari segi namanya saja memiliki arti "keselamatan (*salâm*)", "kedamaian", atau "berserah diri secara total kepada Tuhan." Inilah sesungguhnya makna firman Allah, *Inna al-din 'ind Allah al-Islam* , (Q.s. Ali Imran/3:19) "Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah ialah Islam". Bila Islam diterjemahkan "kedamaian", maka terjemahan ayat tersebut menjadi "Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah adalah agama kedamaian." Dengan demikian, seorang Muslim adalah orang yang menganut agama yang mengedepankan kedamaian dan perdamaian dengan seluruh umat manusia bahkan dengan alam sekalipun.

Agar tidak terjebak dalam lingkaran radikalisme dan kekerasan yang mengatasnamakan agama setidaknya ada beberapa hal yang dapat dilakukan dalam konteks pembahasan ini:

Pertama; melakukan reformasi keberagamaan yang berbasis pada realitas. Dengan cara ini, agama tidak akan mengalienasi umatnya terhadap realitasnya sendiri karena dalam upaya memahami teks-teks agama tanpa mengabaikan aspek-aspek sosio-kultural dan nilai-nilai budaya lokal.

Kedua; menjadikan agama sebagai alat membebaskan manusia dari ketertindasan, ketakutan dan teror. Ini berarti setiap orang harus berupaya menampilkan wajah agama yang lebih ramah terhadap manusia maupun lingkungan sehingga fungsi profetik yang terkandung dalam norma-norma dan teks-teks agama akan bermanfaat bagi penyelesaian problem

kemanusiaan. *Ketiga;* gagasan pengarusutamaan (*mainstreaming*) paham keagamaan yang moderat, inklusif dan pluralis ditengah-tengah masyarakat beragama perlu dikedepankan berdasarkan perinsip-prinsip *tawassuth*, *i'tidal* dan *tawâzun*. **[e]**

MEMBANGUN 'NALAR TEKS' YANG MEMBEBASKAN

Wiwit Rizka Fatkhurrahman

MENGAPA SAYA memulai tulisan ini dengan menampilkan wacana pembebasan? Dalam posisi ini penulis memang perlu melihat kembali pentingnya pembacaan kembali terhadap teks yang menindas. Artinya, asumsi yang terbangun di sini adalah, realitas ketertindasan yang saat ini kerap terjadi di Negara-negara dunia ketiga (bahkan di Negara maju sekalipun): realitas keterbelakangan, ketertinggalan dan marginalnya masyarakat Islam dibandingkan masyarakat lain. Kondisi inilah yang menjadi keberangkatan *apik* dalam memunculkan wacana pembebasan dalam Islam.

Sistem kekuasaan memang cenderung untuk membawa pelaku *status quo* pada perilaku menindas terhadap siapa saja yang akan menghalangi keberlangsungan kekuasaan yang sedang dipegangnya. Contoh kasus di Indonesia, peminggiran kelompok minoritas adalah fenomena yang acapkali muncul dan menghiasi perjuangan terhadap kemunusiaan. Kelompok minoritas secara sosial, seperti para pedagang miskin yang terlindas kebijakan pemerintah; PKL di gusur, anak jalanan di ciduk, PSK di jaring, serta buruh di PHK tanpa alasan. Sementara di ranah agama, kaum minoritas juga mengalami

hal yang tak jauh berbeda. Baru-baru ini, terjadi peminggiran dan pelarangan terhadap berbagai ajaran dan paham yang keluar dari mainstream mayoritas (baca: perspektif MUI). Kasus peminggiran kelompok ahmadiyah, dan kelompok lain menjadi contoh nyata. Sementara kita juga mengalami persoalan benturan wacana sekaligus fisik dalam level ideology; misalnya bagaimana menghargai kaum lain (non muslim) atau bekerja sama dengan 'yang lain' demi terwujudkan perdamaian.

Semua deretan masalah itu, kita sampai saat ini belum bisa mengurai bagaimana pemecahannya Maka, menjadi latar belakang yang pas dalam mencari solusi kritis untuk membebaskan kelompok-kelompok 'bermasalah' seperti di atas. Meminjam perspektif Aloysius Pieris, keberangkatan realitas penindasan di atas sebagai "tempat berteologi" (*locus theologicus*) dalam rangka menerjemahkan teologi sebagai wacana-praksis pembebasan kaum tertindas. Pertanyaannya bagaimana menyelesaikan problem kemanusiaan yang telah terpampang di atas?

Mendekati teks

Dalam kasus tersebut, tak salah rasanya kalau ada asumsi bahwa problem terbesar adalah di level pembacaan terhadap teks. Untuk itu, pertama kali kita ingin mendekati teks sebagi sumber utama bagi produktifitas hukum. Pendekatan terhadap al-Qur'an yang penting dijadikan pijakan awal untuk memaknai dan memahami apa yang menjadi pengetahuan berikutnya. Sebagai *primary resources,* al-Qur'an tidak hanya menjadi media bagi ilmu pengetahuan tetapi juga objek ilmu pengetahuan itu sendiri. Karenanya, pemahaman awal terhadap al-Qur'an menjadi kata kunci untuk kemudian menetapkan sebuah hukum. Apalagi kemudian didasarkan atas fakta dan ketetapan para ulama (*ijma*') bahwa al-Qur'an menempati posisi teratas

dalam hierarki sumber hukum Islam. Jadi penafsiran terhadap al-Qur'an merupakan tahapan awal yang menentukan ekspresi keberagamaan seseorang.

Untuk memulainya Esack dalam mendekati teks kemudian merumuskan seperangkat metodologi tafsir beru yang terkenal dengan nama hermeneutika pembebasan. Keunikan hermeneutika ini adalah menempatkan posisi sentral penafsiran pada teks particular (*prior texts*). Hal penting yang ingin di capai Esack dari gagasan besarnya ini adalah ingin menemukan kembali "makna baru" hermeneutika dalam konteks partikular sosial politiknya sesuai dengan kebutuhan konteks Afrika Selatan. Dalam arti, keberangkatan konteks afrika selatan yang penuh dengan keterbelakangan, penindasan, apartheid dan diskriminasi ras serta gender inilah yang merupakan titik awal penafsiran esack terhadap teks (nash).

Dalam proses tafsirnya Esack sudah pasti akan mulai dengan sisi-sisi yang paling urgen dan sensitif, yakni: pertama *pertama,* menunjukkan bahwa sangat mungkin hidup dalam keimanan terhadap al-Qur'an di satu sisi dan dalam satu konteks yang hadir (kontemporer) bersama umat lain, bekerjasama dengan mereka guna membangun masyarakat yang lebih manusiawi. *Kedua*, mengedepankan ide tentang hermeneutika al-Qur'an sebagai kontribusi terhadap bangunan teologi pluralisme dalam Islam. *Ketiga*, mengkaji ulang cara al-Qur'an mengkaji 'diri sendiri' dan 'orang lain', baik yang beriman atau tidak beriman, untuk memberi ruang kebenaran bagi orang lain dalam teologi pluralisme demi pembebasan. *Keempat*, mencari hubungan antara eksklusivisme keagamaan dengan satu bentuk konservatisme politik (pendukung apartheid) di satu sisi, serta inklusivisme keagamaan dengan satu bentuk politik progresif (pendukung pembebasan) di sisi lain, serta untuk memberikan alasan-alasan bagi yang terakhir.

Dan kemudian proses selanjutnya guna mempertajam analisisnya, terutama terkait dengan penggalian makna, dan guna mendukung ide besar pewahyuan progresifnya, Esack kemudian meminjam analisis dua tokoh besar yang menjadi referensi pemikirannya: Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun.

Rahman mengusulkan proses interpretasi yang melibatkan gerakan ganda (*double movement*); dari masa kini ke periode al-Qur'an dan kembali ke masa kini. Maksudnya, membaca gerakan *pertama*, berusaha memahami secara keseluruhan kandungan al-Qur'an lewat perintah-perintah dan larangan yang diturunkan secara khusus-spesifik sebagai respon terhadap situasi tertentu. Gerakan ini melalui dua tahap. G*erak pertama* (dari situasi kini ke masa al-Qur'an) terdiri dari dua langkah: 1).melakukan tahap pemahaman tekstual al-Qur'an dan konteks sosio historis ayat-ayatnya (*taks of understanding*). Langkah ini mensyaratkan adanya pemahaman secara makro mengenai situasi kehidupan Arabia baik dari sisi kehadiran Islam di Makkah, adat istiadat ataupun masyarakatnya. 2). Melakukan generalisasi. Pada tahap ini perlu dilakukan upaya generalisasi atas jawaban-jawaban spesifik tersebut dan menyatakan sebagai pernyataan-pernyataan yang memiliki tujuan moral social umum yang dapat disaring dari ayat-ayat spesifik dalam sinaran latar belakang sosio historis dan *ratio logis* yang sering dinyatakan. Yang perlu diperhatikan di sini adalah bahwa selama proses ini, perhatian harus diberikan ke arah ajaran al-Qur'an, sebagai suatu keseluruhan sehingga setiap arti tertentu yang dipahami, setiap hukum yang dinyatakan, dan setiap tujuan yang dirumuskan akan koheren dengan yang lainnya.

Sedangkan gerak *kedua* (dari masa al-Qur'an diturunkan ke masa kini). Dalam bahasa mudahnya adalah bagaimana

membumikan sebuah tujuan ayat al-Qur'an yang pada masa diturunkan berlaku secara spesifik ke dalam konteks kekinian. Tentunya hal ini dengan berupaya memahami pesan moral yang tertuang dalam ayat al-Qur'an tersebut. Sehingga terjadi penumbuhan sebuah tujuan ayat pada konteks sosio-historis masa sekarang.

Di samping Rahman, Mohammed Arkoun juga menawarkan pendekatan hermeneutika kontemporer. Mengapa Esack memilih pendekatan arkoun? Karena, dengan gagasan dekonstruksi wahyu Arkoun, kemudian digunakan oleh Esack untuk mendeteksi secara kritis proses pewahyuan dan cara teks tertulis sehingga menjadi mushaf (*canon*) yang disakralkan, dimitoskan dan otoritatif.

Usaha keras Arkoun yang melibatkan pendekatan historis-sosiologis-antropologis ini, menggiring Esack untuk menghadirkan gagasan tentang adanya relasi antara individu dengan firman Tuhan yang menyerupai hubungan sosio-politis dengan komunitas sosial: "fungsi psikologis pewahyuan merupakan wujud pesan jiwa yang tak bisa dipisahkan dari kemampuan sosialnya untuk mengatasi semua perbedaan dan persaingan, serta memberikan nilai legitimatif bagi suatu tatanan politik.

Aplikasinya?

Dengan metode di atas, pesan yang ingin disampaikan adalah bahwa ada satu pengakuan yang tegas dalam al-Qur'an dalam memposisikan "kelompok lain" untuk bersama-sama melakukan kerja-kerja pembebasan. Jika logika ini telah kita tangkap, maka problem kemanusiaan seperti: kemiskinan, penindasan, diskriminasi gender dan ras, serta peminggiran kelompok minoritas (terkait pengakuan hak) akan segera kita mulai rincian pemecahannya.

Sampai ini, semua kerja-kerja yang dilakukan adalah dalam

kerangka untuk menghilangkan absolutisme kebenaran yang distigmakan hanya dimiliki oleh segelintir kelompok semata. Jika kebenaran juga dimiliki oleh kelompok yang tertindas, minoritas (baik secara sosial maupun agama), kaum mustad 'afin dan lainnya maka, akan tercipta pula pemahaman bahwa Tuhan bukan hanya berpihak pada kelompok yang mempunyai kekuasaan, kelompok penindas, orang kaya atau kelompok yang menikmati status quo, melainkan juga berpihak pada kelompok-kelompok yang selama ini terpinggirkan. Di sinilah yang saya maksudkan sebagai proses upaya membangun nalar teks yang bisa membebaskan; memposisikan kelompok tertindas, minoritas dan terpinggirkan secara sosial, agama, politik dan kebudayaan untuk sama-sama berposisi sebagai subjek dalam upaya menciptakan peradaban dan sistem yang adil dan membebaskan. **[e]**

LIBERALISME, FUNDAMENTALISME DAN KONFLIK

Ilyas Supena

FUNDAMENTALISME dan liberalisme merupakan dua kata yang begitu populer di kalangan umat Islam saat ini. Meski batasan keduanya masih bias, namun orang seringkali menghubungkan fundamentalisme dengan Laskar Jihad, MMI, FPI dan sebagainya, dan menghubungkan liberalisme dengan neo-modernisme Nurcholish Madjid dengan Paramadina-nya dan Ulil Abshar Abdalla dengan fenomena JIL-nya (Jaringan Islam Liberal).

Fundamentalisme dipahami sebagai kepatuhan kepada ajaran al-Quran secara literal dan rigid. Mohammed Arkoun menyebutnya sebagai gerakan *ashâlah* yang ingin kembali kepada kerangka berpikir ortodoksi yang didukung nalar Islam klasik-skolastik.

Mereka berusaha menghidupkan kembali masyarakat Islam dengan standar-standar nilai klasik. Asumsinya, masyarakat klasik merupakan contoh masyarakat yang telah mengekspresikan nilai-nilai ideal. Semua standar nilai yang mereka wariskan harus menjadi sumber inspirasi bagi masyarakat kontemporer dalam *style*, bentuk, institusi dan sebagainya.

Sementara itu, liberalisme merupakan paham keagaamaan

yang didasarkan pada kebebasan, keterbukaan. Nilai-nilai yang dijunjung tinggi kelompok ini adalah pluralisme, inklusifisme dan humanisme. William Liddle menyebut empat ciri kaum liberalisme. *Pertama*, meyakini isi dan substansi agama lebih penting daripada bentuk dan labelnya. *Kedua*, mempercayai keabadian dan universalitas al-Quran, namun ia harus terus menerus diinterpretasi ulang untuk merespon zaman yang terus berubah. *Ketiga*, mempercayai keterbatasan pikiran manusia, sehingga sangat mungkin terjadi kesalahan dalam menafsirkan al-Quran. *Keempat*, mereka menerima bentuk negara Indonesia sekarang – yang bukan negara Islam – adalah bentuk final. Dengan keyakinan ini, mereka tidak akan berupaya mendirikan negara Islam.

Perbedaan Metodologis

Secara metodologis, perbedaan mereka berawal dari perbedaan keyakinan dalam memposisikan al-Quran apakah Qadîm atau hadîts?. Kaum fundamentalis meyakini al-Quran bersifat Qadîm. Pandangan ini berasal dari doktrin Asy'ariyah yang mengatakan al-Quran bukan hanya kata-kata Allah, melainkan juga firman-Nya yang "tidak diciptakan" (*ghairu makhluq*).

Menurut mereka, al-Quran merupakan petunjuk Allah kepada hambaNya. Petunjuk ini dipahami sebagai perintah dan larangan yang bersifat abadi, mengatasi sejarah dan terbebas dari campur tangan manusia dalam pembentukannya. Sementara kaum liberalis meyakini al-Quran yang berbahasa Arab sebagai *makhlûq* atau *hadîts*. Meskipun al-Quran berasal dari Allah yang transenden, namun ketika ia dikomunikasikan kepada manusia maka wahyu menjadi bersifat historis. Akibatnya, hukum-hukum kesejarahan berlaku bagi al-Quran.

Pandangan ini didasarkan pada teologi Mu'tazilah yang

mempercayai keabadian sebagai milik Tuhan semata, sedangkan selain Tuhan, termasuk al-Quran, diciptakan (*makhluq*). Konsekuensinya, kebenaran bisa diperoleh melalui akal dan bersifat ekstra qur'ani. Gagasan ini selanjutnya memberi ruang bagi Mu'tazilah untuk melepaskan diri dari jeratan tekstualisme al-Quran.

Perbedaan keduanya dilatarbelakangi oleh perbedaan dalam memahami hubungan antara parole dan langue. Menurut Ferdinand de Saussure (1857-1913), parole adalah peristiwa atau buah pikiran yang akan disajikan, sedangkan langue merupakan instrumen penyajian buah pikiran itu. Dalam ungkapan sederhana, langue adalah lafal, sedangkan parole adalah makna.

Jika menggunakan terminologi Saussurian, al-Quran dapat dibedakan ke dalam parole (*kalâm*), yaitu berupa inspirasi atau firman Tuhan, dan langue (*lughat*), yaitu instrumen yang digunakan Tuhan untuk mengkomunikasikan firman-firman-Nya yang berupa bahasa Arab.

Dalam menyikapi hubungan parole dan langue, kaum fundamentalis menempatkan parole dan langue dalam satu kesatuan dan al-Quran sepenuhnya berasal dari Allah dan bersifat Qadîm. Sementara itu, kaum liberalis memandang parole dan langue sebagai dua hal yang dapat dipisahkan. Al-Quran sebagai parole (kalâm) atau inspirasi Tuhan bersifat Qadîm, tetapi al-Quran sebagai langue (lughat) atau instrumen pewahyuan dalam bentuk bahasa Arab bersifat historis. Wahyu tersebut kini menyejarah karena adanya intervensi budaya dalam bingkai sistem bahasa.

Konsekuensinya, kaum fundamentalis memandang sikap yang benar dalam memahami al-Quran adalah patuh pada bunyi teks ayat. Sementara itu, kaum liberalis lebih mengutamakan penafsiran kontekstual dalam memahami al-Quran.

Sikap kita

Perbedaan liberalisme dan fundamentalisme sesungguhnya bukan hal baru dalam Islam. Jauh sebelumnya kita dapati perbedaan antara Khawarij dan Syi'ah, Sunni dan Mu'tazilah, rasionalisme al-Ghazali dengan emprisime Ibnu Rusyd dan begitu seterusnya. Perbedaan liberalisme dan fundamentalis merupakan wajah baru dari perbedaan serupa di masa lalu dengan kemasan yang baru. Pengalaman sejarah semestinya dapat menjadi pelajaran bagi umat Islam untuk mengambil sikap bijaksana. Namun kenyataan menunjukkan sebaliknya, sikap pendukung masing-masing kelompok belum mampu beranjak dewasa dan cenderung bersikap emosional.

Hadits Nabi yang menyebutkan "*ikhtilafu ummati rahmah*" (perbedaan ummat ku akan menjadi rahmah) belum sepenuhnya dihayati umat Islam, sebab perbedaan yang semestinya menjadi rahmah justru malah menjadi petaka dan musibah. Hal ini tampak dari munculnya klaim-klaim kebenaran (*claim validity*) yang bersifat dikotomis-antagonis, hitam-putih, bahkan berujung pada fenomena *takfir* (menghukumi kafir lawannya). Munculnya ekspresi-ekspresi sikap semacam ini disebabkan karena mereka tidak menyadari bahwa sebagai sebuah produk intelektual, penafsiran-penafsiran yang dilakukan kaum liberalisme dan fundamentalisme sangat dipengaruhi metodologi yang mereka gunakan dalam memahami al-Quran dan Sunnah.

Celakanya yang ditangkap umat Islam adalah produk intelektual yang sudah jadi, bukan proses dan prosedur ilmiah yang digunakannya. Jika itu yang terjadi, yang tampak adalah perbedaan penafsirkan. Akan sangat bijaksana apabila kita semua memahami juga bagaimana proses dan prosedur yang mereka gunakan dalam menghasilkan produk pemikiran mereka. Dengan cara demikian akan lahir saling pengertian dan saling menghormati pandangan masing-masing. **[e]**

MENAFSIRKAN KEMBALI WAHYU TUHAN

Suwondo Yudhistiro

Islam bukanlah fenomena yang selalu sama dalam setiap konteks sejarah. Kondisi sejarah membimbing manusia memahami pandangan Islami terhadap dunia dengan cara-cara yang sangat berbeda. Dalam sejarahnya, kaum muslim tidaklah terikat oleh apa yang tertulis dalam naskah Qur'an, namun mereka juga tidak secara bebas menafsirkan naskah itu sesuai dengan kecenderungan perseorangan (Clifford Geertz).

SELAMA INI umat Islam selalu bernostalgia dengan masa lalu, bahwa Islam pernah mengalami puncak kejayaan, Islam pernah memimpin peradaban umat manusia, Islam pernah melahirkan ilmuwan-ilmuwan hebat dengan berlandaskan pada nilai-nilai yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Ungkapan–ungkapan tersebut seringkali muncul pada saat kita melihat adanya realitas terjadinya ketimpangan antara dunia Islam yang sangat tidak berdaya dengan Dunia Barat yang bersendikan pada ajaran Hellenisme, peradaban Romawi dan agama Nasrani.

Umat Islam selalu bersikap reaktif atau terkadang defensif dengan melakukan *flash back* ke masa lalu. Diantaranya dengan

menonjolkan keagungan yang pernah di raih umat Islam. Seakan Islam adalah agama super hebat yang sudah mencakup segala aspek. Tetapi mereka lupa bahwa kehebatan dan keagungan Islam dengan Al-Qur'an sebagai sumber ajaran justru bertolak belakang dengan kenyataan yang di alami umat Islam pada saat ini yang menurut DR. Hasan Hanafi secara internal umat Islam sedang terjatuh dalam kemiskinan, keterbelakangan, kebodohan dan pertentangan antar kelompok. Sedangkan secara eksternal umat Islam menjadi korban imperialisme dan orientalisme.

Dalam merespon setiap perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern-pun umat Islam selalu berapologi atau berusaha mencari pembenaran-pembenaran. Lebih fatal lagi banyak kelompok Islam fundamentalis yang memandang perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi modern hanya dari segi halal dan haram saja. Mereka juga sering mengkambinghitamkan derasnya arus informasi yang melahirkan modernisasi dan globalisasi sebagai sumber kebobrokan moralitas umat.

Tentunya kalau demikian adanya, kita tidak layak menyandang predikat sebagai umat yang paling mulia atau sebagai *khalifatullah fi al ardy*. Predikat itu hanya pantas diberikan kepada umat yang memang benar-benar mampu menjalankan perannya dalam kehidupan dunia sebagai jembatan menuju ke akhirat.

Keterbelakangan Umat

Akar dari keterbelakangan, kemiskinan dan kebodohan yang dialami oleh umat Islam adalah kesalahan dalam memahami teks Al-Qur'an sebagai sumber dari segala sumber hukum, sumber informasi dan inspirasi bagi semua umat manusia. Selama ini Al-Qur'an hanya dianggap sebagai jimat

yang harus dipundi-pundi, diagungkan dan dikeramatkan dengan cara dibaca atau dihafalkan saja karena adanya doktrin yang bahwa membaca Al-Qur'an adalah ibadah. Doktrin ini telah membelenggu umat dalam praktik-praktik ritualitas sehingga melalaikan kerja-kerja ilmiah (riset) untuk menggali lebih lanjut tentang informasi yang masih bersifat umum.

Karena nalar inilah, Islam menjadi lebih menonjol pada kegiatan-kegiatan seremonial seperti pengajian, yasinan, *Musabaqoh Tilawatil Qur'an* (MTQ), lomba *tartil Al-Qur'an*, festifal da'i dan kegiatan sejenisnya yang disebut oleh Gus Dur sebagai "Islam kaset" yang miskin substansi.

Sejarah telah membuktikan bahwa keagungan dan kejayaan Islam pada masa lampau terjadi pada saat umat ini memahami agamanya secara benar. Al-Qur'an difahami dan ditelaah secara kritis sehingga menjadi spirit bagi pembangunan peradaban yang agung. Khasanah keilmuan dan pemikiran Islam tumbuh dan berkembang seiring dengan berkembangnya rasionalitas yang diilhami oleh filsafat Yunani dan Romawi Kuno selain bersandar pada pemikiran Nabi dan para sahabat yang sebenarnya sangat rasional dalam memahami agama.

Dengan berlandaskan nalar kritis dalam memahami Al-Qur'an itulah, tidak heran jika dalam waktu yang relalif singkat, panji-panji Islam tersebar hampir menggenangi separoh dunia. Islam menggema bagaikan suara nafiri sangkala yang membangkitkan bangsa-bangsa yang sedang dalam kejumudan dan dekadensi yang bersumber pada ajaran agama Nasrani dan Majusi yang pada waktu itu telah banyak diselewengkan.

Sangat tepat apa yang dikatakan oleh Steingass-Hughes, bahwa jasa Qur'an sebagai karya leterair, hendaklah, barangkali jangan diukur dengan beberapa patokan yang telah ditentukan sebelumnya mengenai perasaan yang bersifat subyektif dan perasaan keindahan, melainkan dengan hasil-hasil yang dicapai

oleh orang-orang yang sezaman dengan Muhammad dan penduduk sesamanya. Jika Qur'an berbicara begitu ampuh dan begitu meyakinkan hati para pendengarnya hingga dapat menempa unsur-unsur yang hingga saat ini saling bertentangan menjadi satu kesatuan yang kompak dan teratur, yang dihayati oleh cita-cita yang jauh lebih tinggi, hingga saat itu menguasai jiwa bangsa Arab, maka kefasihan Qur'an itu paling sempurna, karena Qur'an telah menciptakan bangsa biadab menjadi beradab dan memasukkan arah baru kepada jalur sejarah lama.

Sayangnya pasca penghancuran pusat peradaban Islam di Bagdad oleh Bangsa Mongol yang haus darah dan bar-bar dan kekalahan demi kekalahan yang di alami Islam di Eropa, umat Islam mengalami lesu darah dalam urusan-urusan keduniaan. Api Islam padam sehingga umat semakin mengalami kemunduran dalam urusan keduniaan. Islam sangat identik dengan urusan akhirat saja, dengan menjamurnya aliran-aliran teologi yang membelenggu pemikiran dan lahirnya praktek-praktek sufisme dan mistisisme yang *jumud* dan *juhud*.

Demikian pula Al-Qur'an lebih banyak dipahami sebagai sekumpulan mantra untuk mengusir jin, hantu, roh-roh jahat yang mengganggu manusia. Sedangkan ajaran-ajaran yang mengandung filsafat, keilmuan dan teknologi menjadi tidak memiliki tempat dalam sejarah. Kondisi tersebut bahkan berlangsung hingga sekarang, meskipun sudah lahir para pembaharu Isalam seperti Muhammad Abduh, Jamaluddin Al-Afghani, Rasyid Ridha, Syah Walilyullah dan para pembaharu lainnya.

Gerakan pembaharuan hanya menggema di kalangan intelektual saja tidak sampai menembus alam pikir dan kesadaran umat Islam secara menyeluruh. Umat yang berada di dataran *grass root* masih menjadi umat yang irasional, mistis, fatalis dan masih terbungkus oleh klenik. Skemata yang

berkembang kuat di masyarakat itu sekarang telah dieksploitasi oleh para pemodal untuk mengeruk keuntungan finansial. Misalnya maraknya sinetron yang menampilkan ajaran agama secara dangkal seperti Pintu Hidayah, Misteri Dua Dunia, dan sinetron sejenisnya. Fenomena lain adalah munculnya dai-dai karbitan yang tidak didasari keilmuan dan pemahaman keislaman yang mendalam.

Islam telah mengalami pendangkalan makna dari "agama perbuatan" menjadi agama yang penuh dengan dogma yang membelenggu. Kondisi seperti ini tentunya tidak boleh terus dibiarkan karena semakin lama dibiarkan, umat Islam akan semakin lama pula tenggelam dalam kebodohan dan keterbelakangan.

Memahami Al-Qur'an

Al-Qur'an secara keseluruhan merupakan kumpulan informasi yang dikomunikasikan kepada umat manusia dengan bahasa sastra yang sangat agung. Karena itulah, sebagai sebuah teks yang mengandung sastra memang membuka peluang bagi timbulnya berbagai penafsiran. Terlebih informasi yang terkandung di dalam Al-Qur'an bersifat makro dan multi kompleks yang mencakup berbagai aspek kehidupan, dari masalah keimanan, penciptaan alam semesta, sejarah, hukum, politik, perkawinan dan lain sebagainya.

Jacques Derrida bersikukuh bahwa ada banyak cara untuk membaca dan memahami naskah, bahwa naskah mengedepan-kan maksud si penulis, dan bahwa semua yang tercatat dalam naskah bisa menimbulkan pemahaman yang beraneka ragam. Sementara Leonard Binder berpandangan bahwa firman Tuhan dan penulisan ayat suci tidak bisa dipisahkan dalam doktrin pewahyuan Islam. Bahkan tidak ada naskah yang lebih otoritatif dibanding naskah yang diyakini sebagai kalam Tuhan. Agama

Yahudi, Nasrani dan Islam, semuanya berpangkal pada naskah pewahyuan yang keabsahannya tidak boleh dipertentangkan oleh umat masing-masing.

Al-Qur'an memang merupakan mukjizat terbesar yang dimiliki oleh Nabi Muhammad SAW, tapi sebagai mukjizat bukan berarti tidak boleh titafsirkan dalam konteks modern. Justru karena Al-Qur'an adalah mukjizat itulah maka seharusnya kita terdorong bergiat dalam penafsiran tersebut agar tetap kontekstual dan bisa menjawab realitas masyarakat modern yang senantiasa berubah. Penafsiran terhadap kandungan Al-Qur'an tidak boleh berhenti.

Keagungan Al-Qur'an diakui oleh para ilmuwan, bukan hanya ilmuwan Muslim tetapi juga ilmuwan non Muslim. Basworth Smith di dalam bukunya *Life of Muhammad*, menulis, Qur'an adalah mukjizat yang dimiliki oleh Muhammad. Mukjizat abadi menurut pengakuannya, dan itu sungguh-sungguh mukjizat. Hershfeld juga menulis bahwa Qur'an itu tak ada taranya sebagai kekuatan yang meyakinkan, kefasihan bahasa, bahkan dalam susunannya.

Singkatnya apa yang termaktub dalam al-Qur'an merupakan sistem informasi yang bisa menjadi inspirasi bagi umat manusia untuk membangun tatanan kehidupan yang lebih baik. Apabila umat Islam benar-benar serius di dalam memahami dan mengkaji al-Qur'an, sudah barang tentu umat Islam akan menjadi umat terdepan dalam membangun tatanan dunia yang lebih beradab. Sudah saatnya umat Islam melakukan otokritik dan bangkit dari tidur panjangnya, sebagai bagian dari upaya menemukan makna yang paling hakiki dari wahyu Tuhan. **[e]**

SEMANGAT PEMBEBASAN QUR'AN

Abdul Moqsith Ghazali

BAHWA SETIAP agama selalu menawarkan keselamatan dan menjanjikan kesejahteraan bagi manusia, itu bisa disepakati. Namun, kebenaran normatif itu seringkali tak ditunjang oleh kebenaran empirisnya. Data historis menyuguhkan realitas sebaliknya. Agama di tangan penganutnya kerap terperangkap pada kegamangan. Problem kemanusian yang merajam manusia kadang terbiarkan tanpa sentuhan agamawan. Grafik kemiskinan dan angka pengangguran yang menaik tajam tak diperhatikan. Kelompok-kelompok yang tertindas baik secara sosial maupun ekonomi dibiarkan bertambah populasinya. Pendeknya, problem kemanusian itu seringkali luput dari perhatian para pemikir muslim.

Arus utama diskursus keislaman kita buntu pada dua kecenderungan. *Pertama*, orientasi yang hendak menjadikan Islam sebagai institusi pelayanan terhadap Tuhan (teosentris) *per se* yang dijauhkan dari orientasi pelayanan terhadap manusia (antroposentris). Pengkajian lebih banyak berisi pembelaan terhadap Tuhan sebagai bukti kesetiaan kepada-Nya dengan pengabaian terhadap pembelaan bagi yang tertindas.

Ruang perdebatan digaduhkan dengan upaya pembutktian

kekuasaan dan kebesaran Tuhan. Energi dikerahkan untuk memnbetengi singgasana Tuhan agar tak terkotori oleh dosa manusia. Padahal, kebesaran Tuhan tidak akan defisit dengan tumpukan dosa. *Kedua*, diskursus keislaman tak lebih dari sekedar upaya memenuhi dorongan "syahwat intelektual" para pemikirnya.

Pertempuran ideologis antar dua jenis pemikir Muslim itu sesungguhnya merupakan pertarungan elitis yang secara praksis belum tentu memiliki sangkut paut dengan masyarakat bawah. Waktu mereka dihabiskan untuk kepentingan memposisikan al-Qur'an vis a vis realitas. Bagi kaum literalis, realitas harus ditaklukkan, karena tujuan kehadiran al-Qur'an adalah untuk kemaslahatan.

Namun, kemaslahatan yang dimaksudkannya bukanlah kemaslahatan empiris, melainkan kemaslahatan normatif. Sementara rasionalisme di kalangan kaum literalis dipakai untuk membentengi konservatifisme. Pola pemahaman seperti ini tidak saja terjebak pada dogmatisme teks, melainkan yang lebih kentara adalah idealisasi dan "penyembahan" terhadap huruf dan aksara (*ya'buduna al-nushus*).

Berbeda dengan kaum literalis yang berupaya untuk terus menundukkan realitas, maka kaum kontekstualis (*al-siyaqiyun*) menandaskan bahwa teks Qur'an harus mengakomodasi realitas. Kalangan yang menjadikan konteks sebagai sentral tak kalah militannya dengan kalangan yang menjadikan teks sebagai segalanya. Kalau yang pertama terperangkap pada idealisasi teks dan pengabaian konteks, maka yang kedua ini terjatuh pada pengabaian teks dan penyembahan konteks (*ya'buduna al-waqi'*).

Kedua model pemahaman keberagamaan di atas pada tingkat diskursif terjerat dalam pandangan binari; sentrum-pheriperal, sesat-tidak sesat, kafir-tidak kafir; sebuah karakter

pemikiran yang menyelimuti dunia Islam abad pertengahan. Masing-masing mengklaim sebagai yang benar dan yang lain salah. Namun, inti dari teks itu justru terlupakan, yaitu prinsip-prinsip etik-moral yang selalu menyertai kehadirannya. Etik-moral menjadi dimensi yang hilang (*al-bu'd al-mafqud*) dari memori kolektif para pemeluk kedua jenis paradigma di atas.

Oleh karena itu, orientasi dan diskursus keberagamaan sudah semestinya mulai digeser ke arah yang lebih praksis. Kita harus segera mencarikan substitusinya dan sintesa atas dua model pemahaman itu. Yakni, pemahaman yang berbasiskan pembebasan dengan kelompok tertindas sebagai fokus perhatiannya. Paradigma ini meniscayakan agar kitab suci tidak diberlakukan sebagai kisi-kisi yang memadati kurikulum sekolah dan proposal sebuah penelitian, melainkan disikapi sebagai teks yang akan memberikan petunjuk etik-moral bagi kerja perubahan masyarakat.

Terang, al-Qur'an datang tidak dengan semangat mengabsahkan realitas, melainkan untuk mengubahnya. Berbeda dengan paradigma literalistik yang memandang teks sebagai kebenaran itu sendiri, dalam paradigma liberasi ini, teks diposisikan sebagai perlambang dari kebenaran yang dikandungnya. Al-Qur'an diletakkan sebagai suluh bagi para pembacanya. Sikap menjunjung Islam ke atas langit hanya akan menjauhkan Islam dari manusia.

Tiba saatnya bagi kita untuk mengkonversi teologi ketuhanan menjadi teologi kemanusiaan, teologi yang memberikan perhatian lebih besar terhadap persoalan-persoalan kemanusiaan. Dengan ajakan yang sama, Prof. Hassan Hanafi, seorang pemikir Muslim asal Mesir dalam karyanya *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah* mengatakan agar kita segera mengubah teologi langit menjadi teologi bumi (*lahut al-ardhi*). Allah bukan hanya raja di langit melainkan juga di bumi.

Allah bukan hanya Tuhan para malaikat, tetapi juga Tuhan umat manusia.

Yang dibutuhkan masyarakat *grass root* bukanlah apakah kita perlu meninggalkan teks karena sudah tidak relevan dengan perubahan masyarakat atau justru terus memeluknya karena teks agama (al-Qur'an) merupakan kitab wahyu dengan tingkat kebenaran absolut. Mereka hanya butuh makan untuk menutup rasa lapar (*al-ju'*) dan butuh keamanan (*al-amn*) bagi kelangsungan eksistensinya. Farid Esack dalam bukunya *Qur'an, Liberation, and Pluralism* (2001:12) mengatakan *you cannot truly submit to* God *when you are under the yoke hunger*. Allah menyatakan bahwa dirinya adalah dzat yang wajib untuk disembah setelah Dia menunaikan kebutuhan asasi para hambanya berupa makanan dan keamanan. Allah adalah *alladzi ath'amahum min ju' wa amanahum min khauf*. **[e]**

BAGIAN IV

REVITALISASI MISI PROFETIK AGAMA

NEGARA DAN POLITIK KERUKUNAN BERAGAMA

Tedi Kholiludin

TANGGAL 21 MARET 2006, pemerintah menandatangani Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No 8 tahun 2006 tentang pedoman pelaksanaan tugas kepala daerah dalam pemeliharaan kerukunan umat beragama, pemberdayaan forum kerukunan umat beragama dan pendirian rumah ibadat. Surat keputusan ini merupakan hasil revisi dari surat keputusan No 01/BER/mdn-mag/1969.

Peraturan bersama ini juga mengatur tentang tugas kepala daerah dalam pemeliharaan kerukunan umat bersama, pembentukan forum kerukunan umat beragama (FKUB) pendirian rumah ibadat, dan izin sementara pemanfaatan bangunan gedung. Salah satu butir yang tercantum dalam undang-undang tersebut menyebutkan bahwa pendirian rumah ibadat harus memenuhi persyaratan administrasi dan persyaratan teknis bangunan gedung serta persyaratan khusus. Persyaratan khusus yang dimaksud dalam pasal tersebut diantaranya 90 KTP pengguna rumah ibadat dan dukungan masyarakat setempat minimal 60 orang.

Meski menurut menteri agama, Maftuh Basyuni, keputusan tersebut didasarkan atas kesepakatan dari masing-

masing perwakilan agama, tetapi pada kenyataannya, SKB itu tetap menimbulkan pro dan kontra. Di parlemen, diberitakan bahwa 42 orang anggota DPR menyatakan keberatan dan menolak revisi SKB tersebut (SM, 24/03/06). Di sisi lain ada yang menganggap bahwa SKB hasil revisi itu sudah merepresentasikan kepentingan dari masing-masing kelompok agama. Bahkan Maftuh Basyuni menegaskan bahwa ayat per ayat dalam SKB itu dapat dipahami oleh orang dengan pendidikan rendah sekalipun.

Klaim dari menteri agama yang mengatakan bahwa SKB itu telah mendekati sempurna, memang sah-sah saja dilontarkan. Tetapi timbulnya pro dan kontra yang ada di parlemen patut dicermati dan dilihat sebagai miniatur dinamika yang juga terjadi di masyarakat. Saya melihat bahwa spirit dari legislasi ini tidak lagi didasarkan atas kemauan untuk membangun harmoni hubungan antarumat beragama, tetapi lebih pada keinginan seluruh persoalan sosial, kebudayaan, pendidikan dan agama harus menghadirkan peran negara.

Hemat saya ada dua fokus persoalan yang cukup bermasalah dalam SKB itu, yakni urusan tentang batasan-batasan dalam mendirikan rumah ibadat serta pembentukan forum kerukunan beragama.

Limitasi Rumah Beribadat

Salah satu alasan yang diungkapkan oleh kelompok yang menentang pengesahan SKB ini adalah aturan kuantitatif dalam Undang-undang tersebut. Pendirian rumah ibadat menjadi sangat birokratis dan kental dengan warna ketergantungan akan pemerintah. Ini jelas menjadi sebentuk pelanggaran terhadap konstitusi yang menghendaki adanya kebebasan untuk memeluk agama dan menjalankan ibadah menurut agamanya masing-masing.

Lebih dari itu, birokrasi untuk mendirikan rumah ibadat seakan menambah wacana mayoritas dan minoritas. Karena pendirian rumah ibadat diukur dengan menggunakan standar kesepakatan sesuai dengan angka-angka. Pola keberagamaan yang kuantitatif nampaknya masih menyelimuti pola hidup beragama bangsa kita. Proses administrasi mendirikan rumah ibadat yang didasarkan atas 90 buah KTP, menunjukan bahwa keberagamaan masih diukur dengan angka-angka.

Jika ini dipraktekan maka implikasi yang timbul adalah pembagian wilayah negara Indonesia berdasarkan mayoritas pemeluk agama tertentu. Ini justru akan membahayakan kesatuan dan persatuan bangsa Indonesia. Selain itu, peraturan ini juga akan merugikan kelompok agama minoritas dimanapun.

Jika orang Islam di Jawa dapat leluasa menjalankan ibadat di mesjid, barangkali ini tidak akan ditemukan oleh umat Islam di Papua. Mereka akan sangat kesulitan melaksanakan ibadat karena umat Islam di sana jumlahnya tidaklah banyak. Begitu juga dengan agama yang secara kuantitas tidaklah besar. Pluralitas, dalam hal ini justru tidak mendapatkan tempat.

Politik Kerukunan

Selain permasalahan tentang rumah ibadat, hal pelik yang secara filosofis cukup mengganggu adalah tentang pembentukan FKUB. Saya berasumsi bahwa FKUB akan menjadi bumerang bagi pemerintah karena dianggap mengintervensi aturan untuk menjadi rukun. Yang terjadi nantinya, umat beragama bukannya “rukun” tetapi “dirukunkan”, bukannya “tentram” tetapi “ditentramkan”.

Kerukunan dengan demikian, bukan sebuah agenda bersama umat beragama yang merupakan internalisasi dari ajaran luhur agama, tetapi lebih sebagai realisasi program kerja pemerintah atau negara. Kita bisa melihat bahwa ada dua spirit

yang berbeda meski judulnya sama, "kerukunan".

Perlu diingat bahwa dilihat dari segi kemunculannya, institusi negara adalah institusi baru. Jauh sebelum hadirnya negara, agama (terutama agama lokal) sudah terlebih dahulu ada. Kewajiban negara dengan demikian adalah berusaha untuk melayani hajat keberagamaan warga negaranya.

Dalam kerangka inilah seharusnya kita menempatkan negara ketika berurusan dengan wilayah agama. Negara melayani agama, bukan mengatur agama. Kalaupun mungkin ada pengaturan maka hal tersebut tidak harus mencampuri urusan keagamaan. Dan prinsipnya negara harus memberi kebebasan sebebas-bebasnya kepada setiap individu.

Dari sini, memang akan terlihat banyak keyakinan yang hadir ketika kebebasan untuk memeluk agama dan keyakinan diberikan kepada umat beragama. dari sini pula pluralitas keyakinan itu hadir. Atas dasar inilah maka sebuah negara harus mengakui terhadap ragam doktrin, agama maupun nonagama. Maka dalam perspektif liberalisme politik *(political liberalism)* pluralisme baik yang menyangkut agama, suku, etnis harus mendapat pengakuan. John Rawls mengatakan *This pluralism is not seen as disaster but rather as the natural outcome of the activities of human reason under enduring free institutions*. (John Rawls, *Political Liberalism*, 1993, xxiv).

Hak beragama, karenanya menjadi sesuatu yang paling asasi dalam kehidupan umat beragama. Dan manusia yang otentik adalah mereka yang mengakui adanya keragaman keyakinan ini. Jadi sebenarnya suara untuk membuat sebuah harmoni dalam kehidupan beragama adalah panggilan luhur manusia sebagai makhluk yang otentik. Sehingga tidak perlu adanya regulasi.

Regulasi justru diperlukan bagi mereka yang seringkali merusak dan menutup tempat ibadat dengan sewenang-

wenang. Mereka inilah bagian dari komunitas yang mencederai pluralisme bangsa ini. Jika pemerintah menginginkan adanya satu bentuk kerukunan antar umat beragama, maka aturan yang harus ditegakkan bukanlah pada birokratisasi pendirian rumah ibadat atau pembentukan forum kerukunan. Akan lebih efektif jika pemerintah membuat satu regulasi yang berisi satu sikap tegas terhadap para perusak rumah ibadat, apapun alasannya.

Disitulah pemerintah bisa menunjukan perannya sebagai pengayom umat beragama. Keluarnya SKB tersebut, dalam kacamata saya, terkesan sebagai langkah taktis untuk memenuhi tuntutan kelompok tertentu yang merasa stabilitas-nya terancam karena kehadiran kelompok agama lain. SKB ini justru penting disoroti karena peraturan itu lahir saat penutupan dan pengrusakan terhadap rumah ibadat marak dilakukan. Karenanya, SKB itu seakan menjadi politik akomodasi dalam wilayah legislasi dan infrastruktur. **[e]**

REVITALISASI MISI PROFETIK AGAMA

Iman Fadhilah

UMAT BERAGAMA di Indonesia saat ini menghadapi dua tantangan berat. *Pertama,* menjamurnya konflik dan kekerasan yang sering mengatasamakan agama. Yang paling anyar, kita disuguhkan konflik bernuansa SARA di Makassar, Sulawesi Selatan. *Kedua*, bencana alam yang merenggut beribu bahkan berjuta nyawa manusia. Bencana gempa bumi di Yogyakarta dan Klaten serta gempa bumi dan tsunami di pantai selatan bisa menjadi contoh dari sekian banyak bencana yang menimpa rakyat Indonesia.

Saya menyebut dua hal ini sebagai tantangan bagi umat beragama, karena agama selalu ditasbihkan bisa menjadi solusi atas semua permasalahan manusia. Atau dalam batas minimal, agama diharapkan selalu hadir dalam setiap desah nafas aktivitas manusia. Termasuk ketika umat manusia terjebak dalam konflik dan saat mereka dirundung musibah. Tuntutan terhadap optimalisasi peran agama, tak pelak menjadi satu hal yang tak bisa ditawar-tawar lagi.

Ini menjadi konsekuensi logis, karena agama bisa jadi akan mengalami marjinalisasi saat agama tidak dapat lagi merespon dengan aktif dan parsipatoris terhadap perubahan zaman yang

sedang berjalan dan akan terus maju. Makanya, kehadiran agama yang sejak detik awal diturunkan untuk manusia, juga harus difungsikan sesuai dengan tujuan awalnya yaitu sebagai alat untuk membebaskan manusia. Fenomena yang sedang terjadi saat ini, adalah momen yang tepat bagi agama untuk hadir ke tengah-tengah kehidupan manusia sebagai alat pembebas, sekaligus menegaskan misi profetik agama, yang saat ini masih mengawang-awang.

Agama dan Manusia

Peter L. Berger (1991) mengungkapkan bahwa dalam kacamata sosiologi, agama dipahami dan dimaknai sebagai suatu entitas keramat yang dapat melingkupi segalanya. Sebagai kosmos keramat, ia diharapkan mampu melindungi dan mempertahankan dirinya di hadapan kekacauan yang selalu menghadangnya. Dari situ, agama akan terus memiliki legitimasinya untuk mempertahankan solidaritas sosial.

Legitimasi ini menjadi penting karena biasanya ia juga memiliki daya tarik dan menjadi modal sosial yang cukup kuat. Makanya, agama juga memiliki peran dan fungsi yang bisa dijadikan sebagai cara dan alat untuk memahami relasinya dengan masyarakat. Paling tidak ada empat fungsi yang bisa menjadi gambaran relasi antara agama dan masyarakat. Masing-masing adalah fungsi edukatif, fungsi pengawasan sosial, fungsi kritis dan fungsi transformatif.

Fungsi edukatif agama artinya bahwa manusia sudah sepenuhnya menjadikan agama sebagai pengajar dan pembimbing. Berbeda halnya dengan instansi pengajaran yang bersifat profan, proses bimbingan dan pembelajar yang disarikan dari nilai-nilai keagamaan memiliki dasar dan otoritas yang kuat dan selalu dikategorikan sebagai sesuatu yang sakral dan tidak dapat salah. Dalam menyampaikan pesan-pesan edukatifnya, agama hadir dalam berbagai ritus peribadatan baik dalam bentuk khutbah, meditasi, maupun dalam perayaan keagamaan lainnya.

Untuk menyampaikan pesan ini, agama memiliki para fungsionaris seperti Kyai, Ustadz, Pendeta, Romo, Pedanda dan lain sebagainya. Merekalah yang dipercaya untuk dapat menyampaikan pesan-pesan edukatif agama. Wajah baik dan buruk agama, biasanya dikaitkan dengan apa, dan bagaimana seorang pemuka agama menyampaikan ajaran agamanya.

Fungsi kedua dari agama adalah pengawasan sosial. Ini artinya bahwa agama bagi masyarakat memiliki fungsi sebagai peneguh kaidah-kaidah susila dari apa yang dianggap baik oleh masyarakat. (Hendropuspito: 1983, 47). Selain itu, agama memiliki tugas untuk melanggengkan dan melindungi diktum-diktum moralitas dari serbuan destruktif negara dan aparatur pemerintahan atau dalam bahasanya Louis Althusser *state apparatus*.

Berikutnya, agama memiliki fungsi kritis. Fungsi ini memiliki kekhasan pada target dan medianya. Target yang ingin dibidik oleh agama dalam mengimplementasikan fungsi kritisnya kekuatan yang sedang berkuasa yang seringkali merugikan dan mengorbankan kepentingan rakyat banyak baik secara moril maupun materil. Jika tidak dimanage dengan baik fungsi kritis agama bisa berujung pada terjadinya *clash* atau bentrokan antara organ agama dengan organ pemerintah.

Karenya, kritisisme yang diemban oleh agama hendaknya ditempatkan dan diaktualisasikan secara proporsional. Satu contoh, ketika pemerintah tidak memberikan jaminan terhadap kebebasan beragama, jaminan pelayanan kesehatan dan pendidikan, maka agama harus difungsikan sebagai alat untuk mengkritisi kebijakan yang tidak populis tersebut.

Di Amerika Selatan, beberapa dasawarsa terakhir, Gereja

Katolik melaksanakan fungsi kritisnya terhadap kebijakan pemerintah yang seringkali merugikan dan menindas rakyat kecil. Di negara kita, agamawan bersepakat untuk membangun sinergi dan gerakan moral anti korupsi, sebagai kritik terhadap lembaga pemerintahan yang seringkali bertindak setengah hati dalam menangani masalah-masalah korupsi.

Fungsi terakhir yakni fungsi transformatif bermaksud untuk menjadikan agama sebagai alat untuk mengadakan perubahan (transformere: mengubah bentuk). Dalam artian agama harus bisa memerankan diri sebagai alat untuk merubah prilaku manusia yang ahumanis menjadi humanis serta merubah tatanan yang *injustice* menjadi *justice*. Tugas transformatif agama secara eksplisit, telah menjadi bagian integral dari sistem keagamaan yang sudah berakar dalam agama itu sendiri. Atau bisa juga diartikan bahwa fungsi ini bermaksud untuk menjadikan ajaran-ajaran luhur agama bisa membumi dalam ranah nyata kemanusiaan.

Dalam Islam kita sering mendengar slogan *Islam rahmatan lil 'alamin* (Islam rahmat bagi sekalian alam). Atau dalam ajaran agama Kristen ada ungkapan "garam dunia" atau "ragi dunia" juga "terang dunia". Ungkapan ini adalah wajah dari nilai agama yang universal.

Solidaritas Kemanusiaan

Dalam konteks pemenuhan sisi kemanusiaan, maka sejatinya keempat fungsi agama tersebut dapat diaplikasikan dalam kehidupan nyata umat manusia. Saat terjadi musibah kemanusiaan, maka agama harus bisa memfungsikan diri dalam konteks transformatif. Saat berinteraksi dengan kekuasaan, maka agama harus bisa menjaga kritisismenya. Ketika kita berada pada kondisi masyarakat yang terbelakang, maka sejatinya agama bisa menjadi pendidik yang baik. Dan ketika

moralitas mulai tergerus kebudayaan baru yang destruktif maka agama senantiasa bisa menjadi kontrol sosial.

Jika kita merefleksikan diri dengan melihat kondisi paling anyar yang kita temukan dalam ranah empirik, maka tidak terlalu berlebihan jika saat ini kita tengah mendambakan fungsi transformatif agama. Saat ini, kita tengah mendambakan agama hadir untuk menjadi obat penawar bagi segala problem kemanusiaan. Bencana alam, konflik yang seringkali menyebab-kan lahirnya korban, serta berbagai tragedi kemanusiaan lainnya adalah *raison d 'etre* untuk mengukuhkan fungsi transformatif agama, yakni untuk mentransfer nilai luhur agama ke dalam ranah nyata, yakni membangun solidaritas kemanusiaan. **[e]**

NASIONALISME DALAM BINGKAI AGAMA

Imam Yahya

PERINGATAN DETIK-detik proklamasi kemerdekaan bangsa Indonesia 17 Agustus kali ini menjadi momen yang sangat tepat untuk berpikir kembali tentang problem yang melanda bangsa. Kompleksitas masalah yang menerpa itu tercermin dalam berbagai wilayah kenegaraan baik dalam ranah politik, ekonomi, sosial dan budaya. Dari sekian banyak masalah yang menghampiri bangsa Indonesia ada persoalan yang cukup pelik dan hingga saat ini belum menemukan titik temu, yakni bagaimana melihat paham kebangsaan dari optik agama.

Memosisikan agama dalam ranah kehidupan berbangsa memang bukan perkara mudah. Kerumitan itu, tentu saja memantik perdebatan yang sengit. Inti dari perbincangan yang selalu mengemuka adalah bagaimana memosisikan keduanya, apakah harus berpisah atau bersatu.

Bagi negara kita wacana nasionalisme menjadi sedemikian penting pasca merebaknya realitas budaya baru di penghujung abad ini berbarengan dengan kesadaran mengenai liberalisasi tata ekonomi dunia. Nasionalisme kemudian muncul dan menjadi bahasan tersendiri dalam konteks keagamaan dan keberagamaan bangsa Indonesia.

Adaptasi Agama

Dalam lanskap agama, wacana nasionalisme memang tidak bisa dengan mudah diterima. Memahami nasionalisme dalam domain agama selalu menyisakan perdebatan seperti halnya saat mendamaikan agama dan sekularisme, pluralisme juga liberalisme. Dan hal ini tercermin dalam pemikiran beberapa tokoh revivalis dan neo revivalis.

Penulis mengambil contoh tentang apa yang ditulis oleh Abul A'la Al Maududi dalam artikel singkatnya yang berjudul *Nationalism and India*. Al Maududi secara tegas memberikan garis demarkasi antara Islam dan nasionalisme. Al Maududi mengatakan bahwa tujuan akhir Islam adalah negara dunia (*world state*), di mana ikatan-ikatan rasial dan nasional lebur menjadi satu dan semua orang bersatu padu dalam satu kesatuan sistem budaya dan politk, semuanya mendapatkan hak dan kesempatan yang sama, persaiangan yang bernada permusuhan akan musnah dan sebagai gantinya terbentuk kerja sama yang penuh keramahtamahan di antara bangsa-bangsa itu.(Al Maududi, 1984: 158-159).

Berbeda dengan Islam, nasionalisme membagi manusia atas dasar perbedaan kebangsaannya. Secara sederhana, nasionalisme berarti bahwa penganutnya harus mendahulukan kebangsaannya sendiri sebelum kebangsaan-kebangsaan lainnya. Walaupun ia bukanlah nasionalis yang agresif, namun nasionalisme menuntut agar setidak-tidaknya ia mampu mebedakan secara kultural, ekonomis, politik dan juridis antara yang nasionalis dan tidak, mau berbuat untuk kebaikan bangsanya sampai batas maksimal mengembangkan usaha-usaha ekonomis untuk keuntungan nasional dan melindungi tradisi sejarah dengan gigih.

Dengan demikian tujuan akhir bagi nasionalis hanyalah negara nasional bukanlah negara dunia. Walaupun ia berpegang pada ideologi dunia, namun ideologi itu akan berbentuk imperialisme atau pendominasian dunia karena anggota yang berasal dari kebangsaan lain tidak diberi kesempatan yang sama untuk mengembil bagian dalam urusan kenegaraan.

Selain itu, al Maududi melihat bahwa ciri nasionalisme akan membuat orang semakin oportunis yang selalu mencari kesempatan dengan cara yang tidak wajar. Sementara syari'at Allah diberikan kepada manusia agar dia hidup berprinsip dan mengikat tingkah lakunya dengan hukum-hukum yang abadi dan tidak mengalami perubahan karena adanya perubahan kepentingan individual maupun nasional.

Pandangan Al Maududi ini tentu menyiratkan satu persoalan penting. Di satu sisi, kita tidak dapat mengelak dari kenyataan bahwa saat ini dibutuhkan satu visi untuk membangun bangsa yang terwadahi dalam paham nasionalisme, sementara di sisi yang lain, ada pandangan-pandangan keagamaan yang memisahkan secara diametral dua domain tersebut.

Konsekuensi Demokrasi

Pandangan para pemikir revivalis dan neo revivalis yang tercermin dalam pemahaman mereka terhadap konsep nasionalisme mendapat bantahan keras dari beberapa pemikir progresif. Kalangan ini melihat bahwa nasionalisme merupakan konsekuensi demokrasi. Jika gagasan demokrasi ingin dikembangkan dalam sebuah masyarakat agama, maka sejatinya nasionalisme juga dapat dilihat sebagai anak kandung demokrasi itu sendiri.

Perdebatan tentang relasi demokrasi dan nasionalisme sebenarnya berada pada tiga wilayah, *pertama*, nasionalisme bertentangan dengan demokrasi, *kedua*, nasionalisme tidak bertentangan dengan demokrasi dan *ketiga*, demokrasi

memerlukan nasionalisme. menurut Jack Snyder sebagaimana dikutip oleh Suyatno, negara demokrasi yang membuka jalan bagi nasionalisme justru akan lebih berhasil menuju kemakmuran. Dengan catatan hal tersebut harus dibarengi dengan kesiapan sebuah negara dalam memantapkan lembaga sipil termasuk profesionalisme pers, kelenturan kepentingan elit politik dan tingkat perkembangan sosial ekonomi yang sudah terlebih dahulu mapan. (Suyatno, 2004: 143).

Menurut Abdul Munir Mulkhan, ada kecenderungan bahwa kreativitas pemahaman doktrin dan tradisi keagamaan serta wahyu, seringkali terjebak dalam terminologi ideologis bahkan teologis. Akibatnya, kerapkali formulasi keagamaan yang dibangun menjadi sangat eksklusif terhadap realitas kemanusiaan. Termasuk diantaranya saat memahami nasionalisme. Pemahaman terhadap konsep ini menjadi sedemikian sempit karena dibatasi pada persoalan isme atau paham kebangsaan saja. Padahal nasionalisme juga berarti menghargai universalitas Islam yang memfokuskan diri pada penerimaan manusia sebagai makhluk Tuhan seutuhnya. (Mulkhan, 1996: 31)

Jika dilihat dalam perspektif ini, maka nasionalisme di mata komunitas agama memperoleh wawasan baru yang lebih luas dengan diperkaya doktrin kosmopolitanisme. Atas dasar ini, maka harus dipahami bahwa munculnya peradaban agama sebagai paradigma baru peradaban global dan paradigma baru hubungan bilateran dan multilateral negara-negara kebangsaan.

Cara pandang seperti inilah yang kemudian memunculkan satu tesa bahwa apa yang menjadi agenda besar umat beragama kaitannya dengan pengukuhan paham kebangsaan adalah mengupayakan model nasionalisme keberagamaan. Dalam arti bahwa hal ini merupakan pengembangan aktivitas keagamaan sebagai upaya menyelesaikan berbagai masalah obyektif bangsa

dan kemanusiaan pada umumnya, sehingga aktivitas pembangunan komunitas agama akan merupakan bentuk operasional pengabdiannya kepada Tuhan.

Dengan demikian, pengembangan wacana nasionalisme dalam wacana kehidupan keberagamaan akan mendapatkan kekuatan baru berupa spiritualisme keberagamaan yang sekaligus menjadi jawaban yang solutif bagi ketegangan antara agama dan paham kenegaraan. **[e]**

PORNOGRAFI DAN MASYARAKAT MULTITAFSIR

As'adul Yusro

ENERGI BANGSA INDONESIA seakan tercurahkan pada sebuah rancangan Undang-undang yang menjadi pro-kontra yaitu RUU Pornografi dan pornoaksi. Hal tersebut bisa dimaklumi karena sensitifitasnya yang luar biasa pada semua kelompok masyarakat, baik kelompok seni, agamawan, aktifis perempuan, dll. Pro-kontra seperti ini memang tidak kunjung selesai. Tarik-menarik antara argumen agama-moralitas *vis a vis* kebebasan berekspresi-berkesenian terus berlangsung, tanpa ada titik temu. Di satu pihak ada kaum agamawan yang hendak mengontrol ruang publik secara ketat dan kadang-kadang juga kaku. Sementara dilain pihak, terdapat sekelompok masyarakat yang hendak melabuhkan kebebasan berekspresi dan berkesenian dalam ranah publik secara totalistis, tanpa hambatan.

Perdebatan mengenai RUU ini semakin menarik karena ternyata masyarakat Indonesia seakan menjadi masyarakat multitafsir dengan menerjemahkan RUU ini ke dalam banyak persepsi. Dari sisi filosofis misalnya, batas-batas pornografi, sensualitas dan erotisme menjadi bahan gugatan. Dari sisi sosiologis ada kekhawatiran masyarakat akan tergerusnya

budaya lokal saat RUU ini menjadi regulasi yang shahih.

Paling tidak ada tiga kelompok yang sampai detik ini masih bersitegang dalam argumentasinya masing-masing. *Pertama,* adalah kelompok yang menyerukan dan mendorong bagi RUU tersebut untuk segera disahkan. Kelompok ini berasal dari kelompok agamawan dan ormas keagamaan seperti NU, Muhammadiyah, FPI, MUI dll. Argumentasi kelompok ini adalah; (1), kelompok ini merujuk kepada doktrin agama, terutama agama Islam yang melarang laki-laki atau perempuan membuka auratnya didepan umum. Doktrin fiqih ini yang mencoba untuk diterapkan dalam RUU APP. (2) menjaga moralitas generasi bangsa dari segala bentuk ekspresi yang mengundang syahwat. Hal tersebut dilatarbelakangi oleh merebaknya ekspresi seni yang menjurus pada prornografi dan pornoaksi, serperti majalah-majalah porno, VCD porno, goyangan erotis, film-film erotis dll.

Kedua, kelompok yang menolak sama sekali RUU APP. Mereka kebanyakan adalah pegiat seni, aktifis perempuan, aktifis HAM, atau komunitas masyarakat yang merasa terancam dengan RUU tersebut. Argumentasi kelompok ini adalah bahwa dengan RUU tersebut maka yang akan terjadi adalah (1) terhentinya ekspresi seni, seperti seni tari, seni lukis yang acapkali bebas tanpa batas, fotografi dll. (2) yang akan menjadi korban adalah kebanyakan perempuan, karena yang seringkali menjadi objek seni adalah perempuan. Dikhawatirkan dengan RUU tersebut justeru ada proses ketidakadilan terhadap perempuan. (3) batasan-batasan porno dalam suatu masyarakat yang acapkali berbeda. Seperti masyarakat Bali yang menganggap bahwa pakaian minim bukan pornoaksi. ini akan menimbulkan potensi terjadinya ketidakadilan dan kekerasan yang dilakukan oleh negara kepada masyarakat.

Ketiga, adalah kelompok yang menerima RUU tersebut

dengan beberapa catatan. Seperti yang diputuskan oleh DPD RI tentang RUU APP yakni DPD RI menerima RUU APP dengan beberapa catatan yang diberikan. *Pertama*, mengusulkan untuk mengganti RUU APP menjadi RUU PP saja (menghilangkan kata Anti). *Kedua*, berharap agar RUU PP dibahas secara komprehensif dengan memperhatikan aspek kebinekaan masyarakat dan bangsa. *Ketiga*, RUU seyogianya dapat ditulis dengan bahasa yang tidak menimbulkan multitafsir. *Keempat*, perlu didalami dari sudut pandang filosofis, sosiologfis, historis, dan yuridis yang mengacu kepada Pancasila UUD 1945. *Kelima*, dapat mensinkronkan RUU PP dengan UU lain yang mengatur hal sama. Terakhir, perlu memperhatikan hak asasi manusia yang menjamin kesetaraan dan keadilan gender, kreativitas, seni dan tetap mempertahankan kelestarian budaya nasional, serta menjaga keseimbangan antara kepentingan umum dan kepentingan individu.

Dengan demikian, sebenarnya ada banyak masalah yang harus dipertimbangkan dibalik RUU tersebut, mulai dari persoalan kebebasan berekspresi seni, perlindungan terhadap perempuan, masalah HAM dll. **[e]**

AGAMA, NALAR DAN KEBEBASAN

M. Mukhsin Jamil

"Siapapun yang menghapus kebebasan dari keimanan dan dinamisme dari pemahaman agama, baik melalui perebutan kekuasaan atau melalui perampasan, akan membahayakan landasan dan makna masyarakat agama. Memaksa setiap orang supaya beriman secara palsu; dan menutup gerbang kritik, revisi, modifikasi agar setiap orang tunduk pada satu ideologi tunggal, pastilah tidak akan menciptakan masyarakat yang religius, melainkan massa rakyat monolitik yang terteror, lumpuh, pasrah dan hipokrit" (Abdul Karim Soroush, Reason, Freedom and Democracy in Islam, Oxford University Press 2002).

TRAGEDI WORLD TRADE CENTER (WTC) tahun 2001 yang dikenal dengan tragedi 911 tahun 2001 dan tragedi Legian Bali 22 Oktober 2002, telah memunculkan kembali perbincangan serius mengenai agama dan terorisme. Tregedi ini bukan saja mendorong perburuan atas *primary American enemy* Usamah bin Laden dengan jaringan al-Qaedanya tetapi juga menyembulkan ketakutan akan bahaya terorisme sebagai ekspresi fundamentalisme di berbagai kawasan. Tidak heran apabila pertemuan-pertemuan internasional baik oleh "negara-

negara Islam" (dunia Arab) maupun negara-negara Asia Pasifik juga memberi banyak respon terhadap terorisme yang menutup lembaran tahun 2001 dan 2002 itu.

Pernyataan cendekiawan muslim asal Iran yang saya kutip di atas sungguh tepat untuk direnungkan dalam rangka melihat kecenderungan kehidupan keagamaan kontemporer. Yaitu kecenderungan kehidupan agama yang diwarnai dengan paradoks-paradoks; paradoks antara nilai agama yang mengajarkan kesucian, dan kedamaian dengan ekspresi perilaku keagamaan yang diwarnai dengan tindakan kotor, kekerasan dan teror. Paradoks antara misi agama untuk membebaskan manusia tanpa diskriminasi dengan praktek-praktek indoktrinasi yang mengekang jiwa dan nalar. Paradoks antara ajaran dasar agama yang mengajarkan kebebasan, kesetaraan dan persaudaraan dengan praktek dan gerakan keagamaan yang membungkam pikiran bebas dan kritik, mempraktekkan agama sebagai sarana diskriminasi serta menggunakan agama untuk melegitimasi perang yang penuh kebencian.

Bagi penganut agama yang memiliki nalar sehat paradoks-paradoks itu tentu memunculkan pertanyaan-pertanyaan yang menggugat. Bagaimana mungkin satu segmen agama, yakni kode hukumnya bisa bertentangan dengan segmen lain, yakni kitab sucinya, sehingga mencegah para penganutnya dari memilih agama secara bebas dan sadar, menolak untuk menyesuaikan diri dengan semangat agama tersebut, mengabaikan dinamisme pemahaman agama dan kebebasan agama? Bagaimana mungkin hukum agama dapat menekan para penganutnya dalam iman yang penuh ketakutan dan persepsi agama yang statis? Bagaimana mungkin hukum agama dapat merasa puas dengan menegakkan tatanan yang benar-benar duniawi dan eksternal, dengan dalih memerangi

penghujatan kepada Tuhan, mencekik kebebasan beragama? Menurut Soroush (2000), hukum agama semacam itu tidak stabil, tidak sehat dan inkonsisten, sama dengan tubuh yang tidak mematuhi hati dan pikirannya.

Pemikiran dan sikap keberagamaan yang doktriner, keras dan kaku sehingga anti kritik dan perubahan itu sangat mungkin berakar pada dua hal. *Pertama*, ketidaksanggupan menghadapi kenyataan modernisasi dan proses perubahan sosial dan kebudayaan yang berlangsung cepat. Kedua, sakralisasi tradisi *(al-turats)* baik tradisi tekstual seperti kitab suci (al-Qur'an Hadits) dan karya-karya tafisr atas keduanya maupun tradisi non tekstual seperti praktek sosial politik serta cara berfikir masyarakat yang diwarisi secara turun temurun. Sakralisasi ini lahir dari asusmsi yang beranggapan bahwa tradisi kegamaan yang dimiliki oleh umat beragama sebagai warisan yang mengikat bagi setiap generasi dari zaman-ke zaman. Teks-teks keagamaan dianggap sepi dari pengaruh lingkungan sosial budaya dimana teks itu lahir oleh karenanya bersifat sakral. Kritik terhadapnya dipandang sebagai penyangkalan bahkan pengingkaran. Celakanya sakralisasi teks kegamaan itu tidak hanya belaku bagi teks-teks primer seperti al-Qur'an dan Hadits dalam agama Islam. Sakralisasi juga berlaku bagi tafsir dan pemahaman atas teks primer itu yang berupa teks-teks sekunder bahkan teks-teks tersier (tafsir atas tafsir).

Penolakan terhadap segala bentuk perubahan dan sakralisasi tradisi merupakan salah satu sikap yang lahir kehidupan umat beragama kontemporer ketika dihadapkan pada realitas modern di satu sisi dan tradisi agama pada sisis yang lain. Sebagian umat beragama memang telah mengambil sikap yang berlawanan dengan sikap diatas dengan menganggap bahwa tradisi umat beragama sama sekali tidak memadahi dalam kehidupan modern saat ini, karena itu harus dibuang

jauh-jauh.

Dengan demikian pemahaman dan sikap keberagamaan yang doktriner, kaku dan tertutup serta anti nalar dan kebebasan merupakan pelarian dari ketidaksanggupan menghadapi modernitas sekaligus perlawanan terhadap "agresi" sikap kritis terhadap tradisi dan agama. Sebagai pelarian sikap ini melahirkan pemikiran dan perilaku tertutup di tengah kewajaran pergaulan antar peradaban umat manusia. Meneguhkan identitas eksklusif dan kebanggaan simbolik seperti jubah, cadar, jenggot panjang, serta kesalehan ritual yang tidak ada hubungannya sama sekali dengan upaya untuk menciptakan keunggulan peradaban. Sementara sebagai perlawanan terhadap sikap kritis atas agama lahirlah radikalisme yang tidak hanya menyerang setiap orang dan kelompok yang dianggap lawan, tetapi juga menyerang kawan yang tidak mau merapat dalam apa yang disebut sebagai barisan perjuangan: Front Pembela Islam, Mujahidin Muslim, Pasukan Allah *(Jundullah)* dan sebagainya. Oleh karena itu dengan begitu mudah muncullah fatwa jihad, fatwa pengkafiran dan pemurtadan, bahkan fatwa mati bagi saudara se-agama tapi tidak se-faham.

Eksklusivisme beragama semacam ini juga bisa jadi merupakan akibat langsung maupun tidak langsung dari cengkeraman teologi klasik yang terus mengungkung nalar dan menafikan kebebasan. Suatu teologi yang dibentuk oleh kehawatiran akan runtuhnya doktin-doktrin keimanan ketika terjadi suatu umat beragama bersentuhan dengan keyakinan agama lain serta bergaual dengan budaya dan peradaban asing. Teologi yang lahir dari kehawatiran dan ketakutan akan bahaya asing, jelas cenderung tidak ramah bahkan anti terhadap yang lain *(the others)*. Teologi semacam ini juga menawarkan sejumlah prinsip hidup untuk lebih menjadikan Tuhan sebagai pusat

pembicaraan dan orientsi tindakan iman.

Sementara segala sesuatu yang lain *(the others)* dianggap sebagai manifestasi kejahatan dan penganutnya disebut sebagai orang jahat dan kafir. Apa saja yang terkait dengan "yang lain" itu juga dirumuskan sebagai situasi ketidakberimaan *(non believer)*, dan dianggap sebagai problem yang harus diselesaikan baik melalui perjuangan dengan debat rasional dan bila perlu dengan perang. Perjuangan semacam itu diklaim oleh para pejuangnya sebagai jihad di jalan Allah *(striving in the cause of God)*, walaupun yang terjadi sebenarnya adalah –meninjam ungkapan Barber (1995) perjuangan berlumuran darah dalam rangka mempertahankan kedaulatan kelompok *(bloody struggle for group sovereignty)*.

Apa yang kita lihat dan rasakan sebagai hasil dari model kecenderungan beragama yang paradoksal itu semakin jauhnya kehidupan agama dari klaim agama sebagai *rahmatan lil-'alamin*, sebagai pembebas manusia dari ketertindasan sebagai pengangkat harkat dan martabat manusia secara universal. Sebaliknya yang tampak adalah wajah agama yang keras, garang haus darah, seperti monster berjubah putih yang mengusung pedang dan selalu mengibarkan bendera jihad dan perang.

Padahal ancaman, teror dan jihad yang mendeklarasikan pembunuhan terhadap orang-orang musyrik, murtad dan kafir apapun dasar pemikiran dan filsafatnya –meninjam ungkapan Hamid Paidar (1999) tidak dapat digunakan untuk memaksa orang secara hipokrit menerima suatu keimanan, memaksa mereka untuk melepaskan penyelidikan terhadap soal-soal keagamaan di bawah ancaman pedang; membujuk mereka untuk menyembunyikan kebenaran yang mereka capai, menggunakan segala dalih untuk menekan para sarjana dan pemikir bebas; menganakemaskan keimanan buta yang membebek daripada keraguan yang cinta kebenaran dan teruji;

menghapuskan para pencari kebenaran karena memiliki rasa ingin tahu dan keraguan; menghabisi sisa-sia terakhir keberanian para pemikir dalam dinding dogma dan aksioma yang kaku, mengikat kaki dan sayap pemahaman dan pemikiran yang secara instingtif bersifat menyelidik; menggantikan iman yang tulus dengan kesalehan yang hipokrit dan terpaksa; dan memilih menutup mulut daripada membuka hati.

Orang boleh saja mendasarkan pemerintahan -ataupun kehidupan secara luas- yang totaliter dengan ideologi yang mengerikan seperti itu. Tetapi hal itu tidak selayaknya didasarkan pada dalil-dalil agama yang aman. Agama lahir supaya dipeluk karena pemahaman dan ketulusan bukan karena kepasrahan dalam ketakutan dan keengganan. Mengutip Soroush (2000) kebaikan agama terletak dalam kemampuannya untuk memasukkan rasa pesona, bukan menimbulkan ketakutan. Manusia memang bisa saja dipaksa untuk bertindak secara serempak, tetapi mereka tidak mungkin bisa dipaksa memahami agama secara seragam.

Rekonstruksi Teologi

Apabila agama masih diharapkan perannya sebagai sarana keselamatan manusia, umat beragama harus memecahkan paradoks kehidupan keberagamaannya. Di tengah proses pembangunan kembali kehidupan sosial kita sekarang tampaknya masayarakat agama membutuhkan sperangkat sistem teologi baru. Yaitu sebuah sistem teologi yang bisa menjadi landasan bagi proses rekonstruksi sosial *(social reconstrion)* yang lebih menghargai kenakeragaman pemikiran dan respek terhadap kebebasan. Hal ini karena perlindungan terhadap nalar dan kebebasan menjadi prasyarat penting bagi terewujudknya cita-cita rekonstruksi sosial itu sendiri, yaitu terciptanya masyarakat yang lebih beradab dan demokratis.

Tanpa kebebasan nalar dalam beragama, masyarakat agama hanya akan terjerembab dalam jurang dan emosi keberagamaan yang cinta terhadap Tuhan tapi buta terhadap kemanusiaan. Kebebasan juga diperlukan karena iman yang bebas, pemahaman agama yang dinamis pastilah mendorong kehidupan umat beragama yang demokratis. Dan bukankah mengekang jiwa sama dengan mencekiknya?.

Di atas segalanya nalar dan kebebasan itu diperlukan dalam membangun kembali pilar-pilar pembebasan sebagaimana yang menjadi misi setiap agama. Pilar-pilar pembebasan yang dimaksud adalah; kemerdekaan *(independency)*, kesaudaraan *(solidarity)*, keadilan sosial *(social justice)*, serta kerakyatan *(populis)*

Bukankah setiap agama berkehendak untuk mendorong kemandirian manusia sebagai karya penciptaan Allah tertinggi *(Khalifatullah)*?. Bukankah persaudaraan sejati dalam kemanusiaan adalah orientasi cita-cita dan tindakan iman?. Bukankah keadilan sosial adalah kerindauan bagai siapapun umat beragama dan masyarakat beradab lainnya?. Bukankah keberpihakan pada *musttadl'afin* yaitu kaum kaum lemah yang tertindas menjadi tugas utama nabi-nabi utusan Tuhan?.

Oleh karena itu menjadi pertanyaan besar kenapa sebagian umat beragama justru lebih memilih menodai kemanusiaan atas nama perjuangan di jalan Tuhan, lebih suka menciptakan permusuhan ketimbang memilih persaudaran lebih memilih kedzaliman dan diskriminasi daripada keadilan sosial, lebih memilih membela doktrin daripada membela kaum lemah?. Dan jawabanya sementara menurut saya karena umat beragama telah memisahkan agama dari nalar kritis dan kebebasan. **[e]**

PROBLEM KONTEKSTUALISASI AGAMA

Fauzi Ahmad Muda

SELAMA INI gerakan keagamaan identik dengan urusan-urusan ritual yang bersifat privat dan ada kecenderungan untuk menganggap agama hanya semata mengurus persoalan ruhani. Bahkan, beragam masalah dalam hidup dan kehidupan selalu dikaitkan dengan soal spiritualitas (agama).

Namun belakangan, dialog antar-agama semakin diseriusi keberadaannya, baik berbentuk dialog teologis-filosofis maupun dialog kultural-kehidupan. Perbincangan dialogal semacam itu terasa penting seiring membiaknya sentimen-sentimen dan konflik-konflik keagamaan yang cukup signifikan, selain mengganggu prinsip-prinsip demokrasi juga telah melumuri jubah agama dengan darah. Kini, para agamawan ditantang, apa sumbangan yang bisa diberikan agama bagi tercapainya masa depan Indonesia yang demokratis dan berkeadaban di tengah pluralisme agama, budaya, bahasa, dan etnik di Indonesia. Diakui, Indonesia merupakan sebuah wilayah yang hampir seluruh penduduknya beragama atau berkeyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa. Artinya setiap kita, masyarakat maupun tokoh agama, agaknya harus berdialog, duduk bersama untuk mencari penyelesaian atas berbagai masalah kemanu-

siaan yang melilit bangsa ini, dengan semangat keagamaan.

Demi perang melawan otoritarianisme-totalitarianisme, agama harus mampu secara aktif dan terus-menerus mendorong upaya penegakan demokrasi. Menengok Indonesia, para pemimpin agama masa lalu silih berganti memperjuangkan kemerdekaan. Para pemimpin agama berperan sebagai media transformatif bagi kehidupan masyarakat. Upaya transformasi etika agama ke wilayah publik sangat mendesak karena agama telah kehilangan tanggung jawab untuk membebaskan kehidupan manusia.

Secara ontologis, agama merupakan aspek transenden yang memuat dan mengajarkan sekumpulan nilai-nilai moralitas dan pedoman kehidupan yang harus berimplikasi ke dalam imanensi kehidupan umat manusia. Ia dihadirkan untuk mengantarkan umat manusia ke dalam suatu kondisi yang membuat mereka dapat mengaktualisasikan dimensi-dimensi kemanusiaannya secara utuh sebagai makhluk rasional dan spiritual sehingga kedamaian, ketenangan dan kesejahteraan dapat terwujud secara kukuh dalam kehidupan ini.

Pelacakan terhadap ajaran substantif agama-agama akan membuktikan secara jelas tentang komitmen agama terhadap pengembangan kehidupan semacam itu. Namun di tingkat praksis, sejarah agama justru menampakkan diri dalam wajah yang berbeda, bahkan bertentangan dengan misi agama itu sendiri. Agama sering terlibat –tepatnya dilibatkan– dalam konflik-konflik kekerasan. Adanya justifikasi tersebut didasarkan pada kenyataan yang menunjukkan beberapa kelompok tertentu dapat melakukan kekerasan dan bahkan memiliki budaya kekerasan tanpa dibayang-bayangi suatu perasaan dosa dan sejenisnya. Di Indonesia, terutama pada dasawarsa terakhir ini nyaris menunjukkan fenomena yang serupa.

Penyudutan agama sebagai akar konflik, serta penyamaan agama tertentu dengan kekerasan selain tidak ada bukti tentang ajaran agama yang mengajarkan kekerasan, juga akan membuat umat manusia tidak akan pernah mengalami arti kehidupan yang sebenarnya.

Sampai derajat tertentu, berkembangnya konflik kekerasan agama dilatar-belakangi oleh kondisi-kondisi ekonomi dan politik, atau faktor lain yang tidak kondusif. Dalam konteks ini, kekerasan tersebut muncul sebagai reaksi terhadap aksi yang dianggapnya –atau dalam kenyataannya –telah meminggirkan posisi kelompok yang melakukan reaksi. Kekerasan yang tidak langsung merupakan akar persoalan yang dapat menyebabkan berkembangnya kekerasan yang bersifat langsung dan telanjang.

Untuk memutus atau meminimalisasi persoalan ini, kehidupan yang demokratis yang menjunjung tinggi nilai-nilai agama substansial, dan kemanusiaan universal menjadi prasyarat mutlak yang harus dibumikan. Demokrasi yang diperlukan adalah demokrasi substantif yang memiliki kepedulian terhadap pengembangan kesetaraan dan keadilan, kebebasan sipil dan hak-hal asasi manusia. Kehidupan demokratis tersebut perlu menjadi tatanan dunia sebagai pijakan moralitas antar kelompok, masyarakat, dan antar bangsa.

Dengan kata lain, pengembangan nilai-nilai demokratis tersebut merupakan pengejawantahan dari pluralisme dalam bentuk munculnya kesadaran untuk hidup bersama secara fair dalam sistem-sistem pemikiran, kehidupan, dan aksi yang dianggap dalam satu sisi tidak *compatible* satu dengan yang lain. Maka mereka akan melihat perbedaan sebagai hal alamiah, bagian dari kehidupan, dan mereka menyikapinya dengan penuh *respect* untuk mengembangkan suatu kerjasama menuai kehidupan yang damai dan sejahtera.

Negara –dengan segala perangkatnya –sebagai institusi politik tidak bisa tidak harus menjadikan nilai-nilai demokratis tersebut sebagai komitmen dasar yang melandasi segala kebijakan dan tindakannya. Komitmen tersebut hendaknya merupakan suatu totalitas yang ditampakkan bukan hanya kepada bangsa dan rakyat sendiri, apalagi hanya kepada komunitas tertentu, tapi juga kepada semua bangsa beserta elemen-elemenya. Demokrasi yang harus dikembangkan negara adalah *substantive democracy*, dan bukan sekadar *façade democracy*.

Berangkat dari perspektif Islam, Kitab Suci agama ini perlu dijadikan titik tolak pengembangan keberagamaan tersebut. Al-Quran menyebutkan, kedatangan Muhammad SAW adalah sebagai rahmat bagi seluruh alam semesta. Rahmat merupakan inti dari Islam dan bersifat universal. Untuk memahami secara relatif holistik arti rahmat, terma tersebut perlu dikaitkan dengan risalah yang dibawa Rasul SAW. Sebagaimana telah dinyatakaannya sendiri, misi utama Nabi adalah pengembangan etika-moral yang luhur. Islam sebagai rahmat karena kehadirannya adalah melabuhkan keagungan moralitas dalam kehidupan. Sebagai konskuensinya, umat Islam memiliki tugas untuk menjadikan nilai-nilai tersebut sebagai pijakan dan rujukan dalam sikap dan perilaku mereka secara keseluruhan. Islam seharusnya menegakkan keadilan untuk semua orang, bukan hanya untuk umat Islam. Siapa pun yang lemah, apa pun agamanya, harus dibantu. Kita harus berpikir dalam bingkai negara kebangsaan dengan problem-problem kemanusiaan yang lintas batas.

Nilai-nilai kemanusiaan universal yang terdapat pada agama akan tampak jelas ke permukaan manakala kita –umat beragama– mau memahami agama dari aspek teologi yang substantif. Teologi ini akan mengantarkan pemeluknya untuk

memahami ajaran agama dari sisi holistisitas nilai-nilai yang harus dikembangkan, bukan dari sifatnya yang parsial dan sepotong-sepotong, dan tidak pula dari beban-beban sejarah keagamaan yang sering mendistorsi agama dan perannya yang hakiki. Melalui pengembangan teologi ini, keberagamaan manusia akan dilihat sebagai proses kreatif dan penuh tanggung jawab untuk mencapai kebenaran agama yang hakiki.

Pada akhirnya, hal itu akan menghindarkan *truth claim* yang angkuh, dan sekaligus dapat mengembangkan keimanan yang kokoh yang dimanifestasikan dalam bentuk sikap dan perilaku yang *civilized* sebagai cerminan dari ajaran perennial agama. Pada gilirannya, hal itu akan menghindarkan penganut agama dari sikap dan tindakan kekerasan dalam bentuknya yang langsung ataupun struktural terhadap penganut atau kelompok yang lain. Agama sebagai pembawa seruan Tuhan untuk kebenaran dan keluhuran seharusnya berpijak pada kondisi obyektif kemanusiaan. **[e]**

PERDA SYARI'AT ISLAM DAN PEREBUTAN MEDAN MAKNA AGAMA

Tedi Kholiludin

PERBURUAN MAKNA AGAMA, akhir-akhir ini sudah menghinggapi wilayah regulasi atau perundang-undangan. Kelompok agamis, yang meyakini bahwa agama adalah satu sistem yang komprehensif, berkehendak untuk menjadikan agama sebagai bagian dari dasar, élan vital setiap aturan yang ditelurkan oleh negara. Tak puas dengan hanya menjadikan agama sebagai spirit kehidupan berbangsa dan bernegara, kelompok ini juga berusaha menjadikan diktum hukum agama tertentu sebagai bagian dari bahasa undang-undang.

Tak hanya berada di level pemerintahan pusat, pergolakan mencari medan makna agama juga turun gunung sampai ke daerah-daerah. Di Tangerang dan Depok muncul peraturan daerah (Perda) anti maksiat yang dalam salah satu butir ketetapannya memuat tentang aturan "jam malam" bagi wanita. Di daerah lain di Jawa Barat seperti Cianjur dan Indramayu, Perda yang memiliki spirit kurang lebih sama seperti di Tangerang dan Depok juga mulai disosialisasikan. Salah satu pasal yang menjadi titik tekan adalah keharusan memakai jilbab, sama seperti di Padang Sumatera Barat.

Perda serupa juga diterapkan di Bulukumba, Sulawesi

Selatan. Di Bulukumba ada aturan yang mengharuskan calon pasangan suami istri harus bisa baca tulis al-Qur'an. Keruan saja perda ini memantik reaksi dari kalangan yang kontra dengan peraturan ini. Tapi juga banyak kalangan yang sepakat dengan aturan ini seperti kelompok yang menamakan dirinya Komite Persiapan Penegakan Syariat Islam (KPSI).

Pro kontra seputar peraturan itu memanas saat tema tersebut menjadi bahan diskusi di Bulukumba. Dalam seminar bertema "Melihat Ulang Formalisasi Agama Lewat Perda Syari'at Islam", Februari lalu, Marzuki Wahid (Penulis Buku "Fikih Madzhab Negara") mengatakan bahwa dalam fikih sekalipun tidak ada ketentuan bahwa orang yang tidak baca tulis al-Qur'an tidak boleh menikah. berbeda dengan Marzuki, Zainal Abidin, Ketua KPSI mengatakan bahwa apa yang dikatakan oleh Marzuki membahayakan dan lebih berbahaya daripada karikatur Nabi (Syir'ah, Maret 2006).

Potret yang terjadi di Bulukumba serta pro kontra tentang pelaksanaan Perda Syari'at Islam dan anti maksiat di daerah lain merupakan bagian dari pergulatan memperebutkan medan makna agama. Namun, melihat begitu bergeloranya semangat untuk melegalkan perda syari'at Islam, bisa jadi hal ini mengarah pada satu bentuk - meminjam bahasanya Rumadi- privatisasi negara. Artinya, negara tidak lagi menjadi pemerintah, tetapi negara hanya menjadi milik kelompok tertentu. Realita ini, sudah barang pasti menjadi ancaman bagi pluralitas bangsa Indonesia.

Islam sebagai Solusi

Apa yang melatarbelakangi keinginan kelompok agamis untuk menerapkan syari'at Islam di daerah-daerah adalah adanya satu keyakinan bahwa *Islam huwa al-hal* atau Islam adalah solusi. Imbasnya, mereka berusaha untuk menjadikan

hukum Islam sebagai hukum publik. Sebagai negara yang berpenduduk umat Islam terbesar di dunia, semangat menerapkan syari'at wajar jika dimunculkan.

Ada jawaban historis yang sangat mungkin bisa dijadikan rujukan, terutama pada masa sejarah awal kemerdekaan kita. Perjuangan kelompok Islam, untuk memasukkan syari'at begitu kuat mengemuka, saat itu. Semangat yang muncul ketika itu adalah menjadikan syari'at sebagai bagian dari ideologi negara. *Pertama*, pada sidang BPUPKI (Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia) yang dilakukan menjelang kemerdekaan Indonesia, selalu dibumbui perdebatan alot antara kaum nasionalis dengan wakil Islam tentang ketentuan memasukkan tambahan tujuh kata di sila pertama dari Pancasila, Ketuhanan Yang Maha Esa dengan kewajiban menjalankan Syari'at Islam bagi pemeluknya sebagaimana tercantum di *Jakarta Chapter* atau lebih di kenal dengan Piagam Jakarta.

Kedua, pada sidang konstituante. Dalam torehan sejarah yang terjadi pascapemilu tahun 1955 itu, terjadi tarik-menarik antara kelompok nasionalis dengan kelompok Islam. Tema perdebatan juga sama yakni pro dan kontra seputar keinginan menjadikan syari'at Islam diterapkan sebagai bagian dari hukum Indonesia. Tetapi karena beberapakali *deadlock*, dan tidak jadinya rumusan negara membuat Sukarno mengambil alih konstituante sehingga lahir Dektrit Presiden, 5 Juli 1959. Maka, perjuangan umat Islam itupun kandas lagi.

Ketiga, seiring lamanya kendali Orde Baru yang menabukan aspirasi, nuansa untuk menerapkan syari'at pun surut, meski tidak pernah pudar di otak para umat Islam. Berubahnya zaman, dan adanya reformasi, membuat keinginan untuk mengamandeman undang-undang dasar dan memasukkan tujuh kata itu pun muncul lagi. Ditengah sidang-sidang

amandemen UUD 1945 beberapa waktu lalu, beberapa kelompok Islam mencoba menghembuskan Piagam Jakarta.

Perdebatan yang berlangsung sejak zaman kemerdekaan tersebut, seakan menjadi justifikasi historis bahwa perdebatan dan keinginan menerapkan syari'at Islam tersebut merupakan keharusan sejarah. Jadi sangatlah beralasan kalau saat ini pejuang penegakan syariat Islam di daerah-daerah begitu bersemangat menuntut ditegakannya syariat Islam.

Tetapi, perlu diingat bahwa perdebatan seputar penegakan syari'at Islam ini akan terus memperpanjang konflik antara kelompok nasionalis dengan Islam Pun kalau seandainya bisa memasukkan syari'ah sebagai hukum publik di Indonesia, banyak masalah besar yang akan menghadang. Nah, disinilah tampaknya kita perlu mengedepankan maslahah. Ada kaidah Ushul Fiqh yang patut untuk kita kedepankan; menarik kemaslahatan dan menghilangkan kerusakan (*jalb al masalih muqoddamun 'ala daf' al-mafasid*) dan kaidah kedua, apabila ada dua pilihan yang tidak menguntungkan, ambillah mana yang paling sedikit *madharat*nya, (*akhafu al darurain*). Atau sebagaimana yang sering diungkapkan Asy-Syatibi, dalam menyikapi nash-nash syari'ah kita harus mengambil inti atau maksud syara' (*maqasid al-syari'ah*).

Dengan demikian, proyeksi untuk memahami syari'at adalah manusia sebagai pertimbangan untuk menciptakan kemashlatan. Benar apa yang diungkapkan oleh Ibnu Qayyim al Jauziyah dalam *I'lam al muwaqi'ien 'an Rabbil 'alamin* bahwa syari'at adalah maslahat, apa yang telah menarik maslahat kepada mafsadat maka sesungguhnya itu bukanlah syari'at. Pendek kata apa yang harus dilakukan terhadap syari'at saat ini adalah dengan memanusiakan atau humanisasi syari'at Islam.

Kita tentu tidak ingin persoalan diselesaikan secara

simplistis dan normatif. Agama harus dikembalikan kepada fungsinya sebagai pengatur keseimbangan kosmos dan menentang segala bentuk imperialisme. Perdebatan perebutan medan makna agama yang tercermin dalam pro dan kontra seputar pelaksanaan syari'at Islam di daerah-derah juga harus dikembalikan kepada empat fungsi agama yang paling hakiki, yakni fungsi edukatif, fungsi pengawasan sosial, fungsi profetis atau kritis serta yang terakhir fungsi transformatif. **[e]**

Tentang Penulis

A. Ibnu Thalhah, Cartoonist Tabloid Cempaka Minggu Ini – Suara Merdeka

Abdul Moqsith Ghazali, Peneliti Wahid Institute Jakarta

Abu Hapsin, Wakil Ketua PW Nahdlatul Ulama Jawa Tengah

Ahmad Khoirul Umam, Wartawan Jawa Pos, penulis Buku Kyai dan Budaya Korupsi di Indonesia

As'adul Yusro, Wakil Direktur eLSA

Fauzi Ahmad Muda, Kader Nahdlatul Ulama tinggal di Malang

Hatim Gazali, Direktur Community for Religion and Social engineering (CRSe) Yogyakarta

Ichwan Ar, Wakil Sekretaris DPW PKB Jawa Tengah, Pegiat Lembaga Penelitian, Pengkajian Kebijakan dan Strategi Politik (LP2KSP) DPW PKB Jawa Tengah.

Ilyas Supena, Dosen Fakultas Dakwah IAIN Walisongo Semarang

Imam Yahya, Direktur LAKPESDAM NU Jawa Tengah

Iman Fadhilah, Kordinator Divisi Training eLSA

Irvan Musthofa, Kabag Keuangan eLSA

M. Kholidul Adib, Direktur eLSA, Kordinator Lembaga Kajian dan Pers PW IPNU Jawa Tengah

M. Mukhsin Jamil, Mahasiswa Program Doktoral IAIN Walisongo Semarang

Mohamad Arja Imroni, Dosen Tafsir Fakultas Syari'ah IAIN Walisongo Semarang

Rumadi, Peneliti Wahid Institute Jakarta

Sumanto Al Qurtuby, Analis Sosial, Konsultan Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Semarang, tinggal di *di Harrisonburg, Virginia, USA.*

Suwondo Yudhistiro, Dosen Fakultas Dakwah dan Komunikasi UNSIQ Wonosobo.

Tedi Kholiludin, Koordinator Divisi Kajian dan Penerbitan eLSA

Wiwit Rizka Fatkhurrahman, Sekretaris Eksekutif eLSA

TENTANG EDITOR

Tedi Kholiludin, Koordinator Divisi Kajian dan Penerbitan eLSA

M. Najibur Rohman, Pemimpin redaksi majalah Justisia IAIN Walisongo.

INDEKS

P

Q

R

S

T

U

W